ПРАВОСЛАВІЕ
и
КУЛЬТУРА

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/bwb_Y0-DFQ-991

Православіе и Культура

ПРАВОСЛАВІЕ
И
КУЛЬТУРА

СБОРНИКЪ РЕЛИГІОЗНО-ФИЛОСОФСКИХЪ СТАТЕЙ

Проф. Е. В. Аничкова, Г. Е. Аѳанасьева, А. Л. Бема, М. А. Георгіевскаго, В. В. Зѣньковскаго, П. И. Новгородцева, А. Л. Погодина, А. В. Соловьева, Ф. В. Тарановскаго и С. В. Троицкаго

подъ редакціей
ПРОФ. В. В. ЗѢНЬКОВСКАГО

«РУССКАЯ КНИГА»
БЕРЛИНЪ 1923

Copyright by „Russkaja Kniga“ 1922

Всѣ права сохранены за издательствомъ «Русская Книга».

ОТЪ РЕДАКТОРА.

Настоящій сборникъ статей на религіозно-философскія темы является первымъ въ серіи задуманныхъ нами къ изданію сборниковъ. При полномъ отсутствіи религіозно-философскихъ изданій, при сложности и напряженности внутренняго процесса, происходящаго въ русской душѣ, намъ хотѣлось дать мѣсто въ сборникахъ по возможности всему, что занимаетъ и волнуетъ русскихъ людей въ религіозномъ ихъ сознаніи. Этимъ опредѣлился планъ сборниковъ, — необходимость въ нихъ трехъ отдѣловъ: первый отдѣлъ посвященъ принципіальнымъ статьямъ, касающимся различныхъ проблемъ Православія и культуры; второй отдѣлъ касается проблемъ русской жизни, русскаго религіознаго процесса; наконецъ, послѣдній отдѣлъ посвященъ обзору и оцѣнкѣ книгъ религіозно-философскаго содержанія.

Намъ отчетливо видны расхожденія отдѣльныхъ авторовъ въ постановкѣ и рѣшеніи въ настоящемъ сборникѣ затронутыхъ ими вопросовъ, но мы и не стремились къ искусственному единству. Религіозно-философское возбужденіе въ русскомъ обществѣ иногда выходитъ далеко за предѣлы Православія, христіанства вообще, но мы не боимся этого, мы считаемъ не врагами, а друзьями своими тѣхъ, кто подлинно горитъ религіознымъ вдохновеніемъ, хотя бы оно искало своего средоточія не въ Православіи. Основная наша тема — проблема православной культуры, но тѣмъ дороже для насъ участіе въ сборникѣ тѣхъ, кто, не совпадая вполнѣ съ основнымъ тономъ, отозвался на нашъ призывъ и далъ свои статьи.

Настоящій сборникъ есть лишь первый опытъ отразить религіозныя исканія и размышленія, имѣющія мѣсто въ русскомъ обществѣ. Мы вѣримъ въ то, что такіе сборники нужны. Мы ищемъ друзей-читателей, и пусть ихъ снисхожденіе и внутреннее созвучіе восполнятъ то, чего имъ не хватаетъ въ сборникѣ.

ПРЕДИСЛОВІЕ.

Въ русскомъ обществѣ, въ русскомъ народѣ съ безспорной ясностью происходитъ поворотъ къ религіи. Глубокая трагедія, переживаемая Россіей, стоитъ въ своемъ неотвратимомъ ужасѣ передъ всѣми и передъ каждымъ — и неприложимы къ этой трагедіи обычныя историческія мѣрки, неразрѣшимы съ помощью индивидуальныхъ и даже историческихъ силъ трагическіе узлы, въ которыхъ сплелись неслыханныя страданія и безудержное буйство. Слабый человѣческій умъ отказывается понять и принять этотъ ужасъ. «Доколѣ, доколѣ, Господи?» шепчутъ сомкнутыя страданіемъ уста, и кажется порой, что не перенесетъ сердце этого непрекращающагося ужаса. А перенести должно, жить нужно — не для себя, но для Россіи... Гдѣ же взять силъ, гдѣ найти точку опоры и источникъ жизни? Куда пойти съ измученнымъ сердцемъ и наростающимъ охлажденіемъ души, — чтобы найти ласку и утѣшеніе, чтобы духовно обновиться и отвѣтить на торжество зла вѣрой въ добро и правду? Лишь тѣ, лишь тѣ, кто не угаситъ лампады передъ образомъ Добра, кто сохранитъ теплую вѣру въ Правду — смогутъ духовно уцѣлѣть и духовно обновить русскую жизнь. И въ глубокомъ сознаніи этого возвращается русская душа къ Богу, возвращается къ Церкви, молится и плачетъ и тѣмъ сбрасываетъ съ себя страшное навожденіе, зрѣетъ и крѣпнетъ духовно.

Возвращается русская душа къ Богу, ибо сознала коренную неправду жизни, построенной не на началахъ христіанства; возвращается — для того, чтобы обновиться, найти новыя силы для жизни, но еще больше — движимая сознаніемъ, что лишь въ Богѣ и съ Богомъ — правда. Есть, есть не мало и въ наши дни узкаго религіознаго утилитаризма, ждущаго отъ Бога немедленнаго избавленія отъ бѣдъ, но сильнѣе, напряженнѣе звучитъ иное религіозное настроеніе — горькое, покаянное раздумье о прошломъ, стремленіе осмыслить настоящее, исканіе лучшаго будущаго. Усталая, измученная и истерзанная, ищетъ душа наша въ Церкви ласки и утѣшенія, — и въ то же время и сама несетъ туда все лучшее, все нѣжное и глубокое, что въ ней сохранилось, Церкви

отдаетъ себя, въ нее вростаетъ. Правды и добра ищетъ нынѣ русская душа еще сосредоточеннѣе, еще напряженнѣе, чѣмъ раньше — и тянется она въ этомъ исканіи своемъ къ Церкви — къ «тихому свѣту» Христову, къ мудрости и радости Православія. Это движеніе душъ еще остается скрытымъ, кажется чисто индивидуальнымъ, интимнымъ, какъ бы не доростаетъ до уровня «историческихъ» фактовъ, но въ дѣйствительности дѣло идетъ о глубокомъ переломѣ въ душѣ Россіи, передъ которой раскрываются новыя перспективы. Почти не слыхать той новой музыки, которая уже звучитъ въ глубинѣ народнаго духа, но она уже звучитъ, разгорается и захватываетъ насъ помимо нашего сознанія. «Обращенія» къ Церкви умножаются, растетъ и проясняется религіозное сознаніе; не рабски склоняется подъ бременемъ креста своего непостижимаго Русь, но пріемлетъ его, въ духѣ своемъ, просвѣтляется въ страданіяхъ, — и не только слезы льетъ въ храмѣ, но и радостью о Господѣ свѣтится она; свѣтится и Церковь русская свѣтомъ притекающихъ къ ней. Пусть еще бушуетъ буря на равнинѣ русской, сѣя смерть и страданія, ожесточеніе и одичаніе — но сколько любви было явлено за это время, сколько вѣнцовъ мученическихъ возсіяло красотой невиданной, сколько безвѣстныхъ подвижниковъ, Богу лишь вѣдомыхъ праведниковъ явила Русь!

Откровеніе свыше дано намъ во всемъ, что мы нынѣ переживаемъ, и наша задача — осмыслить и осознать его. Мы стоимъ уже на порогѣ новой жизни, мы носимъ уже тайну ея въ сердцѣ своемъ, но чтобы пришла эта новая жизнь, чтобы въ творчествѣ нашемъ, въ дѣйствованіи отразилось то, что открылось уже сердцу нашему — нужно понять, нужно осмыслить переживанія наши. Если не поймемъ, мыслью не усвоимъ того, чѣмъ полно нынѣ сердце наше — безплодно для насъ и для родины пройдетъ неповторимый нашъ опытъ. Не мысль намѣчаетъ пути жизни, но открываются они впервые сердцу; однако только то, что усвоено мыслью, что понятно и ясно формулировано ею, становится прочнымъ нашимъ достояніемъ, обладаетъ длительной исторической дѣйственностью. И если мы, свидѣтели и участники великаго крушенія родины, носимъ въ себѣ уже зачатки новыхъ силъ, пріобщаемся великаго откровенія, явленнаго на насъ и въ насъ, то найдется-ли въ насъ достаточно духовной силы, чтобы понять и вмѣстить великую мысль, великую идею, которую выдвигаетъ неизжитая еще историческая катастрофа? Религіозно-философское раздумье по силамъ ли намъ? Или, согнувшись подъ тяжестью небы-

валыхъ историческихъ испытаній, мы сойдемъ со сцены, не разглядѣвъ въ самихъ себѣ зари новой жизни и не оставивъ нашимъ преемникамъ ничего кромѣ безсильныхъ записей пережитого — безъ итоговъ, безъ новой творческой идеи? Гроза и буря еще длятся, ужасъ еще не кончился, силы такъ надломлены, что если въ сердцахъ нашихъ и открылась уже новая перспектива — умъ нашъ найдетъ ли силы и способность осмыслить то, что стало сердцу ясно?

Не знаемъ, не смѣемъ этого утверждать, но хотимъ служить этому. Хотимъ сказать то, что уже открылось намъ, хотимъ помочь другимъ въ ихъ религіозно-философскомъ раздумьи, направить ихъ мысль. Такъ много пишутъ, такъ много печатаютъ — не пора ли начать бесѣду о самомъ главномъ, о томъ, чѣмъ все держится, чѣмъ все свѣтится? Не пришла ли пора собирать крупицы религіозныхъ откровеній, струящихся въ насъ, не пришла ли пора показать плоды религіозныхъ вдохновеній, которыми все больше, все звучнѣе полнится русская душа? И не лежитъ ли этотъ долгъ прежде всего на насъ, живущихъ на чужбинѣ, согнувшихся отъ мучительнаго историческаго безсилія и вынужденнаго досуга? Пустъ религіозный процессъ, происходящій въ насъ, слабѣе и блѣднѣе, чѣмъ тамъ на родинѣ, но и наши сердца переполнены, и въ насъ происходитъ глубокій внутренній переломъ . . .

Мы обращаемся къ тѣмъ, въ комъ началась уже духовная работа, чье сердце обратилось уже къ Церкви: мы идемъ во имя Православія. Для насъ Православіе и только оно сохранило въ полнотѣ и чистотѣ завѣты Христовы, пронесло сквозь вѣка ликъ Христовъ; только оно свободно отъ тѣхъ непоправимыхъ уже ошибокъ, которыя заслонили въ другихъ христіанскихъ исповѣданіяхъ правду Христову во всей ея полнотѣ. Православіе влечетъ къ себѣ души наши своей неотразимой красотой, своей глубиной и правдой, въ которой находятъ свое примиреніе всѣ раздробленныя силы жизни, освящается и преображается все натуральное бытіе. Духовная цѣлостность и органическій синтезъ, пріятіе міра безъ отверженія какой либо стороны въ немъ, но съ тѣмъ большей силой выступающій замыселъ преображенія натуральнаго порядка бытія въ благодатный, обращеніе къ свободѣ человѣка и преодолѣніе индивидуализма въ атмосферѣ соборности — всѣ эти черты Православія намъ стали особенно дороги и нужны въ жуткіе годы мірового кризиса.

Не историческая инерція, а внутренняя правда Православія, духовная сила, ему присущая, неизъяснимая красота, имъ излу-

чаемая — опредѣляютъ обращеніе русской души къ Православію. Но тѣмъ болѣе дорого русской душѣ то, что Православіе образуетъ самую глубокую и продуктивную историческую силу русскаго народа: въ Церкви мы вступаемъ въ общеніе съ живымъ средоточіемъ русской силы, съ самымъ важнымъ нашимъ національнымъ достояніемъ. Нигдѣ и ни въ чемъ не чувствуемъ мы себя настолько русскими, какъ именно въ православномъ храмѣ; та духовная зрѣлость, которая созидается въ русской душѣ въ итогѣ небывалыхъ испытаній, то ясное, спокойное и творческое сознаніе своей духовной самостоятельности и силы, которое закаляется въ насъ на фонѣ безмѣрнаго внѣшняго паденія и обнищанія — все это такъ глубоко, такъ интимно связано съ Православіемъ въ насъ!

Да, въ эту сторону глядитъ русская душа, въ православномъ храмѣ обновляется, зрѣетъ она. И именно потому такъ актуальна, такъ нужна эта тема — Православіе и культура: свѣтомъ Православія хотимъ освѣтить мы всю жизнь, опредѣлить все жизненное творчество. Православіе нынѣ открывается русской душѣ, какъ основа для построенія цѣлостной культуры, какъ единственная сила, способная обновить жизнь, примирить противорѣчія исторіи. Съ глубокой вѣрой въ творческія силы Православія, въ сознаніи правды и красоты его, хотимъ мы служить дѣлу обновленія русской жизни въ свѣтѣ Православія — и какъ радостно сознавать, что этимъ мы примыкаемъ къ самымъ глубокимъ, самымъ вдохновеннымъ вождямъ русскаго народа! Гоголь и Хомяковъ, Достоевскій и Федоровъ были первыми пророками православной культуры, — но идеалъ ея смутно предносился и другимъ дѣятелямъ русской жизни. Намъ близки всѣ тѣ, кто искалъ цѣлостной культуры, соціальной правды, выпрямленія человѣческаго духа во Христѣ, — ибо лишь въ системѣ Православія получаютъ свой настоящій смыслъ, открываются въ своей правдѣ, обрѣтаютъ свою силу эти стремленія. Для чуткаго уха слышна въ русской культурѣ музыка Православія и тамъ, гдѣ нѣтъ никакой внѣшней близости къ нему... Радостно сознавать это, радостно понимать, что всѣми своими устремленіями и предчувствіями шла и раньше русская культура къ тому, къ чему призываетъ насъ повелительно нынѣ жизнь. Черезъ страданія и буйство, черезъ страстныя исканія и тихую покорность неисповѣдимой волѣ Всевышняго идетъ русская душа къ Церкви, неся ей все глубокое и нѣжное, все доброе и сильное...

Въ Церкви — сила, въ Церкви и радость; въ Церкви — правда, въ ней и счастье; — она есть все, она все вмѣщаетъ и

все освящаетъ, ничего не изгоняетъ, но все преображаетъ. Пусть говорятъ, тѣ, кто не знаетъ или не хочетъ знать Православія, что оно враждебно культурѣ и чуждается жизни. Но мы, въ немъ живущіе, мы знаемъ, что это не такъ, знаемъ, что именно въ Православіи открывается возможность цѣлостной, органической культуры. Если Православіе было до нынѣ слишкомъ внутреннимъ, то не въ немъ, а въ насъ была причина того, что мало оно выявлялось въ внѣшнемъ историческомъ процессѣ — ибо лишь черезъ сердце человѣка, въ свободномъ актѣ его души внутреннее становится внѣшнимъ. Всякое иное историческое дѣйствованіе — не въ духѣ Христовомъ — и горе намъ, если мы это забудемъ. Пути теократіи были, быть можетъ, исторически неизбѣжны — не только въ силу дѣйствія исторической инерціи, но и потому, что соблазнъ внѣшняго построенія Царства Божьяго долженъ быть пережитъ, чтобы быть преодолѣннымъ. Но Православіе всегда сознавало, что въ свободѣ и внутреннемъ порывѣ долженъ человѣкъ итти къ Царству Божію, не впадая въ историческій докетизмъ, не гнушаясь «плотью» исторіи, ея эмпиріи, но и не подмѣняя внутренняго внѣшнимъ.

Сближеніе Православія и культуры, раскрытіе культурныхъ силъ Православія, осіяніе историческаго движенія свѣтомъ Православія — такова, по нашему убѣжденію, историческая тема нашей эпохи. Уясненію и выявленію этого да послужитъ настоящій первый сборникъ и да найдетъ онъ своего читателя, которому близки и нужны наши темы!

В. Зѣньковскій.

Существо русскаго православнаго сознанія

Начиная свой знаменитый трактатъ «Объ общественномъ договорѣ», Руссо предвидитъ вопросъ: «развѣ онъ государь или политическій дѣятель, если пишетъ о политикѣ?» «Я отвѣчаю», говоритъ онъ, «что нѣтъ, и что именно потому я и пишу о политикѣ. Будь я государемъ или законодателемъ, я не терялъ бы времени на то, чтобы говорить, что нужно дѣлать; я бы дѣлалъ это или молчалъ.» И онъ поясняетъ, что онъ пишетъ, какъ гражданинъ свободнаго государства, который имѣетъ голосъ въ общихъ дѣлахъ.

Подобнымъ же вопросомъ и подобнымъ же отвѣтомъ я могъ бы начать настоящую статью. Меня также могутъ спросить: почему это я, будучи ни духовнымъ лицомъ, ни богословомъ, берусь говорить о богословскихъ предметахъ. И я отвѣчаю на это: если-бы я былъ духовнымъ лицомъ или богословомъ, я проповѣдывалъ бы и поучалъ; но будучи только сыномъ православной церкви, я хочу лишь уяснить и понять, въ чемъ существо той вѣры, которую я исповѣдую. Я хочу слѣдовать совѣту св. Анзельма: credo ut intelligam — я вѣрю для того, чтобы понимать, готовый, по его же наставленію, въ случаяхъ таинственности и непостижимости преклониться предъ высшей тайной. Caput submittam! — какъ говорилъ онъ.

Но не ждите отъ меня богословскихъ разсужденій или догматическихъ толкованій, какія могъ бы дать изощренный въ богословіи, хотя бы и свѣтскій ученый. Я избираю для себя задачу, гораздо болѣе скромную и болѣе для меня доступную. Вѣдь православіе, какъ и каждое другое религіозное исповѣданіе, являясь опредѣленной системой догматовъ и положеній вѣры, въ то же время есть и культурное творчество извѣстнаго народа. Поэтому и разсматривать его можно не только съ точки зрѣнія догматической и богословской, но и съ точки зрѣнія культурно-исторической и религіозно-философской. Конечно, между богословско-догматической стороной извѣстной религіи и ея культурно-историческимъ выраженіемъ всегда существуетъ необходимое соотношеніе: догматы отражаются въ сознаніи и въ жизни. Но столь же несомнѣнно, что одна и та же религія и даже одно и то же религіозное исповѣданіе различными народами усваиваются различно. Подобно тому, какъ христіанство столь разнообразно воспринято разными народами,

такъ и православіе въ разныхъ мѣстахъ понимается различно. Православные не только русскіе, но и греки, и сербы, и болгары и румыны, и абиссинцы. Но когда мы ближе сходимся на церковной почвѣ съ нашими единовѣрцами, мы тотчасъ же непосредственно ощущаемъ разницу ихъ религіознаго сознанія и нашего. Очевидно, при единствѣ догматовъ можетъ быть различное усвоеніе ихъ, въ соотвѣтствіи съ различіемъ національныхъ характеровъ и культурныхъ типовъ. Подобно каждому другому народу и мы, русскіе, вносимъ въ пониманіе нашей вѣры особыя національныя черты. Вотъ объ этомъ то русскомъ пониманіи православія я и хочу говорить въ настоящемъ очеркѣ. Но здѣсь съ самаго начала необходимо имѣть въ виду слѣдующее. Если каждая форма религіознаго сознанія стремится быть близкой къ своему первоисточнику, то въ православіи это стремленіе проявляется съ особенной ясностью и настойчивостью. Русское православіе, сколько ни носитъ оно національный отпечатокъ, главную силу свою полагаетъ въ своей вѣрности Божественной своей первоосновѣ и первоначальнымъ апостольскимъ и святоотеческимъ ученіямъ. Оно полагаетъ, что существо его опредѣляется прежде всего его соотвѣтствіемъ съ его вѣчной и всеобщей основой и что самая цѣнная особенность русскаго религіознаго сознанія заключается именно въ томъ, что ему суждено было всего чище сохранить духъ Христова ученія. Въ этомъ смыслѣ надлежитъ понимать всѣ дальнѣйшія мои утвержденія. Если я говорю далѣе объ особенностяхъ русскаго православнаго сознанія, то центръ тяжести я полагаю не въ томъ, что это наше русское сознаніе, а въ томъ, что это — сознаніе, оставшееся въ нѣкоторомъ удивительномъ согласіи съ духомъ первоначальнаго христіанства.

Но какъ найти исходное начало для нашего разсмотрѣнія? Какъ опредѣлить тотъ основной принципъ, который православное сознаніе признаетъ самымъ главнымъ путемъ къ Богу и самымъ важнымъ залогомъ своего проявленія и утвержденія въ жизни? Мы прекрасно знаемъ, каковъ основной принципъ католичества и каковъ основной принципъ протестантства. Для католичества такимъ принципомъ является прежде всего авторитетъ церкви, какъ учрежденія; тутъ на первый планъ выдвигается организація, власть и дисциплина церкви, пріемлющей на себя спасеніе людей. Самымъ характернымъ выраженіемъ этого принципа является идея теократіи. Это прежде всего юридическое пониманіе христіанства. Въ протестантскомъ сознаніи на первый планъ выдвигается принципъ свободы, принципъ личнаго непосредственнаго обращенія вѣ-

рующей души къ Богу. Творческимъ началомъ и религіозной жизни, и религіознаго сознанія является личность. Тутъ въ качествѣ главнаго пути религіознаго сознанія признается личная заслуга, личная отвѣтственность человѣка передъ Богомъ. Это по преимуществу этическое пониманіе христіанства.

Но каковъ основной принципъ православія? Хотя на это въ русской литературѣ давно уже данъ опредѣленный отвѣтъ, но этотъ отвѣтъ все еще не пріобрѣлъ общаго признанія ни среди православныхъ, ни тѣмъ болѣе среди католиковъ и протестантовъ. И католики, и протестанты все еще смотрятъ на православіе сверху внизъ, какъ на нѣчто отсталое и несовершенное, и полагаютъ, что православная церковь нуждается въ извѣстномъ исправленіи, чтобы встать на настоящій путь. Для католичества это исправленіе должно состоять въ возсоединеніи съ единой истинной христіанской церковью, каковою является церковь католическая; для протестантства оно должно выразиться въ реформаціи, т. е. въ обновленіи церковныхъ догматовъ и церковной жизни на основѣ свободнаго индивидуальнаго сознанія. Гдѣ у васъ организація и дисциплина, гдѣ практическое вліяніе на жизнь, спрашиваютъ у насъ католики. Гдѣ у васъ свободный научный духъ и сила нравственной проповѣди, спрашиваютъ протестанты. И приходится намъ признать, что нѣтъ у насъ ни католической дисциплины, ни протестантской свободы. Но что же у насъ есть и какой положительный принципъ можемъ мы указать, какъ самый, существенный по православному воззрѣнію и для устроенія жизни, и для утвержденія вѣры?

Я замѣтилъ выше, что этотъ принципъ уже давно установленъ въ нашей литературѣ: это принципъ *взаимной любви всѣхъ во Христѣ*. Согласно съ этимъ принципомъ, не то самое важное въ религіозной жизни, что она строится на авторитетѣ церковной организаціи, какъ говорятъ католики, и не то, что она утверждается на основѣ свободы, а то что она порождается благодатью всеобщей взаимной любви. И церковная организація, и свобода вѣрующаго сознанія необходимы по православному воззрѣнію для созданія религіозной жизни, но прежде ихъ для вѣрующихъ необходимъ духъ взаимной любви, единеніе во Христѣ. Ни организація церкви, ни свобода вѣрующаго сознанія не могутъ безъ этого получить правильнаго выраженія. Съ истинно религіозной точки зрѣнія они останутся безсильными и безплодными, если не будутъ утверждаться, поддерживаться и восполняться даромъ взаимной любви, даромъ Божіей благодати. Это прежде всего и по преимуществу религіозно-мистическое пониманіе христіанства.

Въ этомъ русскомъ православномъ созерцаніи прежде всего характерно то, какъ воспринимается и оцѣнивается здѣсь начало любви. Во всѣхъ христіанскихъ исповѣданіяхъ заповѣдь любви является основной и опредѣляющей, — безъ этого они и не были бы христіанскими. Но въ то время, какъ въ другихъ исповѣданіяхъ, особенно въ протестантскомъ, проявляется склонность придавать этой заповѣди скорѣе моральный характеръ, въ православіи она получаетъ подлинный религіозно-мистическій смыслъ. По православному сознанію любовь есть больше, чѣмъ обычное свойство нравственно-доброй человѣческой воли: любовь есть чудо. По удачному выраженію одного духовнаго проповѣдника, она или порождается продолжительнымъ воспитаніемъ въ себѣ чувства добра, или высѣкается страданіемъ, посѣщающимъ человѣка, или вымаливается у Бога молитвою. И въ качествѣ чуда, любовь въ этомъ смыслѣ и творитъ чудеса, и невозможное дѣлаетъ возможнымъ. И именно потому, что это не человѣческое лишь свойство, а даръ свыше, даръ Божіей милости. Это не просто любовь, а любовь во Христѣ, просвѣщенная и перерожденная соприсутствіемъ Божіей благодати.

Но когда православное ученіе говоритъ о любви, оно полагаетъ, что любовь въ этомъ высшемъ религіозно-мистическомъ смыслѣ, какъ любовь во Христѣ, носитъ въ себѣ силу безконечнаго расширенія: въ своемъ внутреннемъ идеальномъ существѣ и проявленіи это любовь взаимная и всеобщая, связующая человѣка невидимой связью со всѣмъ человѣчествомъ. Любовь во Христѣ имѣетъ это благодатное свойство возвышать отдѣльное человѣческое сознаніе отъ единичности, оторванности и обособленности къ соборности, цѣлостности и вселенскости. Всѣ эти понятія—любовь, соборность, цѣлостность, вселенскость — для православнаго пониманія однозначущи, каждое вытекаетъ изъ другого, и всѣ вмѣстѣ они содержатся въ понятіи любви во Христѣ.

Но всѣ эти понятія въ русскомъ православіи получаютъ еще и дальнѣйшее углубленіе въ направленіи связи и единства человѣчества. Благодатное творческое дѣйствіе любви проявляется также и въ томъ, что оно просвѣтляетъ человѣческое сознаніе чувствомъ всеобщей и всецѣлой взаимной отвѣтственности. Настоящая христіанская любовь приводитъ человѣка къ убѣжденію, что «всякій предъ всѣми, за всѣхъ и за все виноватъ». Это замѣчательное и глубокомысленное утвержденіе Достоевскаго какъ нельзя лучше раскрываетъ ту идею всеобщей солидарности и всеобщей отвѣтственности людей другъ за друга, которая такъ свойственна

православному сознанію. Подобно тому, какъ Христосъ совершилъ дѣло искупленія всего человѣчества, а не отдѣльныхъ какихъ либо людей и не одного какого-либо народа, подобно тому, какъ явленіе на землѣ, страданія, крестная смерть и воскресеніе Сына Божія имѣютъ не только субъективное, моральное, но также и объективное, міровое значеніе, такъ высшій жребій связалъ и дальнѣйшую судьбу человѣчества на землѣ единствомъ реальной круговой солидарности и отвѣтственности. Не можетъ быть такъ, чтобы отдѣльные люди или народы только для себя пріобрѣтали заслуги и только за себя отвѣчали: всѣ живутъ для всѣхъ и всѣ отвѣчаютъ за всѣхъ. Въ этомъ воззрѣніи, въ этомъ вѣрованіи предъ нами снова обнаруживается глубочайшее отличіе нашего религіознаго сознанія отъ католическаго и протестантскаго. Католическое пониманіе въ дѣлѣ спасенія ставитъ на первый планъ посредствующую роль церкви, какъ учрежденія; протестантское — выдвигаетъ идею личной отвѣтственности человѣка предъ Богомъ и личной заслуги въ дѣлѣ спасенія: каждый отвѣчаетъ за себя и спасается силой собственной вѣры. Православное сознаніе, напротивъ, основано на убѣжденіи въ общей нравственной и религіозной отвѣтственности каждаго за всѣхъ и всѣхъ за каждаго: тутъ въ основѣ лежитъ идея спасенія людей не индивидуальнаго и обособленнаго, а совмѣстнаго и соборнаго, совершаемаго дѣйствіемъ и силой общаго подвига вѣры, молитвы и любви. И вотъ почему, согласно православному воззрѣнію, любовь, какъ зиждущее начало вѣры и жизни, по природѣ своей носитъ въ себѣ начала соборности и вселенскости. Только здѣсь, только въ этомъ воззрѣніи по настоящему преодолѣвается замкнутость индивидуализма, только здѣсь въ корнѣ побѣждается состояніе человѣческаго уединенія и человѣческой разобщенности. Что протестантизмъ индивидуалистиченъ, этого нѣтъ нужды доказывать, но не столь же ясно, что и католицизмъ не выходитъ изъ рамокъ индивидуализма. А между тѣмъ, несомнѣнно, Владиміръ Соловьевъ былъ правъ, когда въ своемъ знаменитомъ докладѣ о средневѣковомъ міровоззрѣніи онъ говорилъ, что существо этого міровоззрѣнія приводитъ къ идеѣ индивидуальнаго душеспасенія. Церковь была здѣсь не столько всепроникающимъ нравственнымъ общеніемъ, сколько возвышающимся надъ вѣрующими учрежденіемъ, а потому и благодатные дары свои она считала возможнымъ сообщать вѣрующимъ не столько силою ихъ внутренняго любовнаго общенія во Христѣ, — что и составляетъ идеальную основу церковности, — а внѣшнимъ актомъ церковныхъ индульгенцій, церковныхъ установленій и предписаній. И въ из-

вѣстномъ смыслѣ эта средневѣковая традиція живетъ въ католицизмѣ и до сихъ поръ. Вѣдь и сейчасъ церковное единство утверждается здѣсь на авторитетѣ папы, на мощной организаціи и дисциплинѣ, на политикѣ и пропагандѣ, на дипломатическомъ искусствѣ іезуитовъ. Но при этихъ предпосылкахъ и допущеніяхъ принципъ церковности утрачиваетъ свое подлинное существо, свой внутренній смыслъ и, простираясь вширь, теряетъ свою глубину.

Убѣжденіе православной церкви въ своемъ значеніи и вселенскомъ призваніи вытекаетъ, напротивъ, не изъ вѣры ея въ свои внѣшніе рессурсы, а изъ вѣры въ силу той истины, которую она исповѣдуетъ. Христіанская православная церковь имѣетъ значеніе вселенской не потому, что у нея есть церковная организація и миссіонеры, а потому что она носитъ въ себѣ свойства всемірной и всепокоряющей истины. Православному сознанію чужда и непонятна практика католицизма, допускающаго возможность уловлять въ свои сѣти новообращенныхъ внѣшними средствами дипломатіи и пропаганды. Оно исходитъ изъ мысли, что обращеніе къ истинной вѣрѣ обусловливается ея внутреннимъ совершенствомъ, помощью Божіей, даромъ Духа Святого. Есть у Аристотеля прекрасное выраженіе, объясняющее силу Божественнаго совершенства: κινεῖ οὐ κινούμενον, κινεῖ ὡς ἐρώμενον, — оно движетъ, само оставаясь неподвижнымъ, движетъ, становясь предметомъ страстныхъ стремленій. Таково свойство каждаго совершенства, что ему не нужно приходить въ движеніе, суетно волноваться и употреблять усилія, чтобы привлекать къ себѣ души и сердца.

Съ этимъ связана извѣстная пассивность, созерцательность православнаго сознанія, и въ этомъ отношеніи церковь православная и со стороны чужихъ, и со стороны своихъ подвергается иногда упрекамъ въ односторонности, въ невниманіи къ земнымъ, человѣческимъ задачамъ. Какъ недавно еще утверждалъ Гарнакъ, церковь восточная, всецѣло обращенная къ потустороннему міру, пренебрегла нравственнымъ преобразованіемъ міра здѣшняго и осталась на пути аскетизма и созерцательности, предоставивъ всю земную жизнь другимъ силамъ. Ранѣе Гарнака Владиміръ Соловьетъ въ томъ же духѣ судилъ о православной церкви, когда онъ говорилъ: «Востокъ, православный въ богословіи и неправославный въ жизни, понялъ богочеловѣчность Христа, но не могъ понять богочеловѣческаго значенія церкви. Для него церковь была только с в я т ы н я, данная свыше въ окончательной формѣ, сохраняемая преданіемъ и усвояемая благочестіемъ. И поистинѣ это есть самое первое въ церкви, но для Востока это было и первое и послѣднее. Для него

вся истина христіанства, представляемая Церковью, была т о л ь к о н а д ъ человѣчествомъ и прежде человѣчества. Но христіанство есть истина богочеловѣчества, т. е. внутренняго единенія Божества съ человѣчествомъ во всемъ его составѣ. Церковь, или Царство Божіе, не должна оставаться т о л ь к о надъ нами, быть только предметомъ нашего почитанія и поклоненія, — она должна быть также и въ насъ самихъ для всего человѣчества правящею силой и свободною жизнью. Церковь не есть только святыня, она также есть власть и свобода.» «Привязавшись всецѣло къ божественнымъ основамъ церкви», Востокъ «забылъ о ея совершеніи въ человѣчествѣ. Но если церковь основана, это еще не значитъ, что она совершена. и что намъ ничего не нужно дѣлать для ея совершенія.»

Противъ этихъ упрековъ необходимо замѣтить, что здѣсь естественная неполнота земного дѣланія православной церкви принимается за принципіальное пренебреженіе къ земнымъ дѣламъ и что этой неполнотѣ противопоставляется не совершенство Царства Божія, а лишь западный церковный идеалъ. Соловьевъ такъ и пишетъ — совершенно въ духѣ католицизма: «церковь, или Царство Божіе». Но, какъ прекрасно говоритъ болѣе поздній истолкователь судебъ церкви Карташевъ, «если-бы Царство Божіе было тождественно съ Церковью, то по завѣту Своего Учителя Церковь не молилась бы непрестанно: «Да пріидетъ Царствіе Твое!» Значитъ, оно не пришло съ приходомъ Церкви. «Когда придетъ совершенно, тогда то, что отчасти, упразднится.» Молясь о пришествіи Царства, Церковь сама устремляется къ своему эсхатологическому завершенію, сама томится желаніемъ выявить свою полноту, исполниться до конца, когда настанетъ Царство Христово на землѣ. Можно думать, что она отдастъ тогда Домовладыкѣ ключи Царствія, которому «не будетъ конца». Символъ говоритъ это о Царствѣ Христовомъ, а не «о Церкви». Никогда православная церковь не отрицала задачи своего «совершенія въ человѣчествѣ»; она только отрицала западные пути къ осуществленію этой задачи и различала съ одной стороны эсхатологическую идею полноты совершенства, возможную лишь для Царства Христова, для чудеснаго перерожденія нашей земли въ новую землю, а съ другой стороны историческія ступени относительнаго совершенія, доступныя видимой земной организаціи Церкви. Влад. Соловьевъ, который въ извѣстный періодъ своей жизни склонялся къ западнымъ идеямъ, всецѣло становится на почву католическаго пониманія теократіи и говоритъ поэтому о возможности «всемірной организаціи истинной жизни», осуществляемой силою «духовной власти Церкви». Православное сознаніе от-

вергаетъ эти притязанія земной, хотя бы и духовной власти, и не вѣритъ въ правильность тѣхъ путей, которыми шелъ Западъ. Здѣсь то и важно въ полной мѣрѣ оцѣнить то коренное убѣжденіе православной церкви, что высшей опорой церковной жизни является не власть церкви, не организація и дисциплина, а благодатная сила взаимной любви и помощь Божія. На этомъ и церковь держится, и вселенская истина утверждается, согласно прекрасному литургическому возгласу: «возлюбимъ другъ друга, да единомыслiемъ исповѣмы». Какъ я уже сказалъ выше, это есть по преимуществу религіозно-мистическое пониманіе христіанства. Католицизмъ и протестантизмъ, это — западныя европейскія рѣшенія религіозной задачи, въ нихъ преобладаетъ элементъ человѣческій, гуманистическій, православіе есть, напротивъ, восточное, азіатское рѣшеніе этой задачи, и потому оно ближе къ первоначальному духу христіанства, ближе къ глубинѣ религіозныхъ сокровищъ Востока. И его представленіе о церкви, и его ученіе о любви, и его мысли о путяхъ къ Богу обвѣяны этимъ основнымъ религіозно-мистическимъ ощущеніемъ, что въ истинной церкви, въ истинной любви, въ истинной жизни незримо присутствуетъ Богъ, благодать Божія, благодать Христова, что здѣсь корень всего и что оторванные отъ этого корня всѣ человѣческія мысли и дѣла становятся безсильными и безплодными.

Отъ этого такъ чужды православному сознанію и понятіе внѣшняго авторитета, не усвояемаго свободой, и представленіе о свободѣ, не освѣщаемой «свѣтомъ, съ неба сходящимъ», изъ однихъ человѣческихъ силъ и стремленій созидаемой. Православное ученіе есть ученіе о силѣ взаимной любви во Христѣ, но вмѣстѣ съ тѣмъ это есть и ученіе о свободѣ во Христѣ: одно связано съ другимъ, и одно безъ другого немыслимо.

Отсюда вытекаютъ всѣ основныя свойства русскаго благочестія и Богопочитанія, всѣ особенности религіозной психологіи православной вѣрующей души. Не притязая на то, что я перечислю всѣ эти свойства и особенности полностью, я укажу лишь тѣ, которыя представляются мнѣ самыми главными. Онѣ слѣдующія: созерцательность, смиреніе, душевная простота, радость о Господѣ, потребность внѣшняго выраженія религіознаго чувства, чаяніе Царства Божія. Я хочу характеризовать теперь каждое изъ этихъ свойствъ въ отдѣльности.

1. Созерцательность означаетъ такую обращенность вѣрующей души къ Богу, при которой главные помыслы, стремленія и упованія сосредоточиваются на Божественномъ и небесномъ; че-

ловѣческое, земное тутъ представляется второстепеннымъ и въ то же время несовершеннымъ и непрочнымъ. Отсюда и отсутствіе настоящаго вниманія къ мірскимъ дѣламъ и практическимъ задачамъ. На западный взглядъ въ этомъ слѣдуетъ видѣть нѣчто неправильное и недолжное. На самомъ дѣлѣ это есть лишь подлинное выраженіе того религіознаго сознанія, которое принесено намъ съ Востока, откуда мы получили нашу религію. И на Западѣ, и у насъ иногда видятъ несчастье Россіи въ томъ, что у насъ не было реформаціи, что у насъ не произошло того обмірщенія религіи, того превращенія христіанской морали въ методику и дисциплину ежедневной жизни, которое совершилось у западныхъ народовъ. Въ дѣйствительности, отъ православія не можетъ быть перехода къ реформаціи, ибо православіе по существу своему созерцательно, аскетично. Оно не только не исключаетъ, но и требуетъ вліянія религіи на жизнь и по существу всегда и оказывало это вліяніе, но духу его совершенно противорѣчитъ то превращеніе религіи въ мораль, а морали въ методику и дисциплину ежедневной жизни, къ которому естественно приводитъ реформація. Реформація могла родиться въ нѣдрахъ католицизма, ибо и католицизмъ уже представляетъ собою обмірщенье религіи, въ реформаціи дѣлается лишь дальнѣйшій и притомъ рѣшительный шагъ по пути этого обмірщенія, въ концѣ концовъ совершенно отрывающій жизнь и мораль отъ религіи. Православіе, напротивъ, есть сохраненіе чистаго существа религіи, обращающей вѣрующее сознаніе къ Богу, а въ мірѣ иномъ, высшемъ, горнемъ указующей истинное средоточіе человѣческихъ мыслей и дѣлъ. Вліяніе на жизнь, на культуру, на государство, на бытъ осуществляется въ православіи иными путями, чѣмъ въ западныхъ исповѣданіяхъ: опредѣляющими силами являются тутъ не авторитетъ, не дисциплина, не чувство долга, стоящее внѣ религіи и переживающее ее, а признаніе заповѣдей Божіихъ, заповѣдей единенія и любви и страхъ Божій, страхъ грѣха и проклятія. Жизнь опредѣляется тутъ именно религіей, а не моралью, такъ что безъ религіи и морали не остается, и когда православный человѣкъ отпадаетъ отъ религіи, онъ можетъ склониться къ худшей безднѣ паденія. Но это именно и свидѣтельствуетъ, въ какой мѣрѣ онъ не можетъ жить безъ религіи и какъ все въ православіи держится религіей.

Когда, подобно Соловьеву, говорятъ о «Востокѣ, православномъ въ богословіи и неправославномъ въ жизни», то тутъ упускаютъ изъ вида, что для Востока «православіе въ жизни» осуществляется иными путями и измѣряется иными мѣрами, чѣмъ для Запада: не степенью внѣшняго практическаго благоустройства, а си-

лою ощущаемой связи жизни съ ея божественными истоками. Что видимъ мы на Западѣ, въ качествѣ послѣдовательнаго развитія принципа реформаціи? По яркой характеристикѣ Константина Леонтьева, здѣсь «вмѣсто христіанскихъ загробныхъ вѣрованій и аскетизма, явился земной, гуманный утилитаризмъ; вмѣсто мысли о любви къ Богу, о спасеніи души, о соединеніи съ Христомъ, забота о всеобщемъ практическомъ благѣ. Христіанство же настоящее представляется уже не божественнымъ, въ одно и то же время и отраднымъ, и страшнымъ ученіемъ, а дѣтскимъ лепетомъ, аллегоріей, моральной басней, дѣльное истолкованіе которой есть экономическій и моральный утилитаризмъ.» Вотъ то обмірщенье христіанства, къ которому привела реформація, и съ точки зрѣнія православія итти въ этомъ направленіи значитъ не исправлять односторонность и недостаточность православнаго сознанія, а выступать изъ области религіи въ область автономной безрелигіозной морали. Это двѣ различныхъ плоскости, между которыми нѣтъ перехода.

«Неправославіе въ жизни», съ православной точки зрѣнія, можетъ быть исправлено не реформаціей, а только актомъ внутренняго всеобщаго перерожденія, чудеснымъ образомъ укрѣпляющаго въ вѣрующихъ чувства любви и страха Божія. Для православной церкви, въ принципѣ не признающей путей внѣшней дисциплины и внѣшняго воздѣйствія на совѣсть вѣрующихъ, достиженіе православія въ жизни есть задача безконечно болѣе трудная и таинственная, и православное пониманіе этой задачи ставитъ ее безконечно выше методики и дисциплины ежедневной жизни: рѣчь идетъ здѣсь именно о полномъ перерожденіи человѣка, о проявленіи надъ нимъ чуда милости Божіей.

2. Смиреніе, — второе изъ названныхъ свойствъ православнаго сознанія — стоитъ въ неразрывной связи съ первымъ, съ созерцательностью: истинная и подлинная обращенность вѣрующей души къ Богу непремѣнно приводитъ къ смиренію, къ сознанію ничтожества человѣческихъ силъ. И здѣсь опять мы обнаруживаемъ въ русскомъ православномъ сознаніи драгоцѣнные слѣды Востока, отраженія азіатскаго религіозно-мистическаго чувства. На Западѣ, въ Европѣ, нѣтъ этихъ слѣдовъ и отраженій; тутъ не утвердилась заповѣдь смиренія, и нѣтъ въ чувствахъ и мысляхъ духа смиренія. Ни католичество, ни протестантство не воспитали этого духа. Западный человѣкъ есть по преимуществу гордый человѣкъ, и чѣмъ далѣе на Западъ, тѣмъ больше въ немъ гордости: французъ болѣе гордъ, чѣмъ нѣмецъ; англичанинъ болѣе гордъ, чѣмъ французъ.

Западный человѣкъ—это человѣкъ, гордый своей культурой, своимъ образованіемъ, своей наукой, своей дисциплиной, своей политикой. Онъ думаетъ, что онъ все преодолѣлъ, все можетъ; онъ думаетъ, что его конституціи и парламенты, что его демократіи и республики, — верхъ человѣческой мудрости, что тотъ путь, которымъ онъ идетъ, есть единственный путь къ человѣческому величію. Съ высокомѣріемъ смотритъ онъ на отсталость своихъ восточныхъ сосѣдей и ожидаетъ, что они усвоятъ его мудрость и пойдутъ его путями. Между тѣмъ именно мы, эти восточные сосѣди, имѣемъ всѣ основанія звать европейское сознаніе къ тому, чтобы оно сломило свою гордость и поняло смыслъ и значеніе подвига смиренія. Ибо это значитъ звать на почву христіанскаго и вообще религіознаго сознанія. Это мудрость, провозвѣщенная еще древне-еврейскими пророками, которые ничему такъ настойчиво не учили, какъ тому, что отъ гордости погибаютъ и люди, и города, и царства. Въ яркихъ образахъ и грозныхъ пророчествахъ ветхозавѣтные учители съ удивительной силой говорили о тщетѣ земного человѣческаго величія, о посрамленіи гордыни человѣческаго самообольщенія. Вотъ, напримѣръ, замѣчательное мѣсто изъ книги пророка Авдія: «гордость сердца твоего обольстила тебя; ты живешь въ разсѣлинахъ скалъ на возвышенномъ мѣстѣ и говоришь въ сердцѣ твоемъ: кто низринетъ меня на землю?

Но хотя бы ты, какъ орелъ, поднялся высоко и среди звѣздъ устроилъ гнѣздо твое, то и оттуда Я низрину тебя, говоритъ Господь».

Или другое мѣсто изъ книги пророка Исаіи:

«И наполнилась земля его серебромъ и золотомъ, и нѣтъ числа сокровищамъ его, и наполнилась земля его конями, и нѣтъ числа колесницамъ его; и наполнилась земля его идолами: они поклоняются дѣлу рукъ своихъ, тому, что сдѣлали персты ихъ.

И преклонился человѣкъ, и унизился мужъ; и Ты не простишь ихъ.

Иди въ скалу, и сокройся въ землю отъ страха Господня и отъ славы величія Его.

Поникнутъ гордые взгляды человѣка, и высокое людское унизится; и одинъ Господь будетъ высокъ въ тотъ день.

Ибо грядетъ день Господа Саваофа на все гордое и высокомѣрное и на все превознесенное, — и оно будетъ унижено.

И на всѣ кедры Ливанскіе, высокіе и превозносящіеся, и на всѣ дубы Васанскіе.

И на всѣ высокія горы, и на всѣ возвышающіеся холмы.

И на всякую высокую башню, и на всякую крѣпкую стѣну.

И на всѣ корабли Θарсійскіе, и на всѣ вожделѣнныя украшенія ихъ.

И падаетъ величіе человѣческое, и высокое людское унизится, и одинъ Господь будетъ высокъ въ тотъ день.»

Этотъ духъ смиренія, это сознаніе ничтожества человѣческой гордости и высокомѣрія составляетъ одну изъ коренныхъ основъ того религіознаго сознанія, которое пришло къ намъ съ Востока изъ Азіи. Россія, которая имѣетъ это великое счастье не только географически, но и духовно наполовину принадлежать Азіи, въ глубинѣ своего религіознаго сознанія носитъ этотъ духъ смиренія, какъ одинъ изъ главныхъ даровъ своей древней вѣры.

3. Но съ этимъ духомъ смиренія тѣсно связана и та третья черта русскаго православнаго благочестія, которую я упомянулъ выше — это простота душевная, сознаніе того, что религіозная истина есть простая истина, которая дается не научной изощренности, не критикѣ, не самопревозносящейся мудрости, не гордой своими завоеваніями культурѣ, а дѣтской простотѣ души, простой наивной вѣрѣ, смиренному преклоненію предъ тайнами величія Божія. Это сознаніе того, что «нищета духовная», о которой говорится въ заповѣдяхъ блаженства, есть лучшій путь къ постиженію тайнъ Божіихъ. Простые галилейскіе рыбаки были первыми провозвѣстниками словъ Спасителя, а познавшій глубину человѣческой мудрости апостолъ Павелъ съ особымъ удареніемъ приводитъ слова пророка Исаіи: «погублю мудрость мудрецовъ, и разумъ разумныхъ отвергну». «Потому что», — говоритъ онъ, — «немудрое Божіе премудрѣе человѣковъ, и немощное Божіе сильнѣе человѣковъ». Это превосходство простоты, живущей свѣтомъ Божіимъ, надъ мудростью просвѣщенія человѣческаго, съ особой яркостью ощущается въ православномъ сознаніи. Нельзя не видѣть замѣчательнаго совпаденія въ томъ, что и вѣрный сынъ православной церкви Достоевскій, и ушедшій отъ церкви Толстой одинаково убѣждены въ томъ, что величайшія религіозныя истины открываются простотѣ душевной, простому безхитростному разуму народа. Глубочайшіе мотивы ихъ народничества вытекаютъ не изъ идеализаціи народнаго быта, а изъ идеальнаго представленія о способности простого народнаго сознанія находитъ пути къ Богу. Ихъ проповѣдь исходитъ изъ идеала евангельской простоты. Они какъ бы говорятъ намъ: не увлекайтесь плодами культуры, ея богатствомъ, ея пышностью, ея разнообразіемъ; помните, что выше культуры самъ народъ, творящій духъ народа; не ставьте культурныхъ достиженій между собой

и народомъ, не отдѣляйте себя отъ народа высокой стѣной культурныхъ достиженій, не превозноситесь и не тщитесь сдѣлать изъ культуры Вавилонской башни высотою до небесъ.

4. Слѣдующее свойство православнаго сознанія, которое мы должны объяснить, есть р а д о с т ь о Г о с п о дѣ. Наблюдатели и знатоки русской монастырской жизни отмѣчаютъ, насколько постоянной является эта черта даже у затворниковъ и подвижниковъ, — радость и какая то снисходительность къ людямъ, къ человѣческимъ слабостямъ. Почему радость? Почему не печаль? не мракъ? не уныніе и сокрушеніе о грѣхахъ? — Потому что въ сознаніи живетъ радостная вѣсть: «Христосъ воскресе!» «Христосъ посреди насъ!» Потому что искупленіе стерло главу змія, потому что то основное и первое религіозное представленіе, что міръ во злѣ лежитъ, что грѣхъ и страданіе его изначальны и неизбѣжны, восполнено новой высшей вѣстью, — вѣстью о явленіи Христа міру, о сошествіи Бога на землю къ людямъ. Въ озареніи этого высшаго свѣта, который никакая тьма объять не можетъ, всѣ грѣхи и слабости человѣческіе представляются искупленными, для нихъ есть выходъ, есть прощеніе, есть надежда на спасеніе. Если въ католическомъ религіозномъ сознаніи преобладаетъ осеннее настроеніе грусти, то въ православномъ ярко выдѣляется настроеніе весеннее, радость возстановленія и возрожденія. И какъ прекрасно отмѣтилъ въ свое время еще Гоголь, нигдѣ такъ, какъ на Руси, не празднуется праздникъ Воскресенія Христова, этотъ «праздниковъ праздникъ и торжество изъ торжествъ.» Общему духу католичества соотвѣтствуетъ образъ Великаго Инквизитора, образъ грознаго, карающаго Торквемады. Напротивъ, духу православной церкви отвѣчаютъ характеры Сергія Радонежскаго, Серафима Саровскаго и многихъ другихъ сіяющихъ, свѣтлыхъ и радостныхъ русскихъ святителей и подвижниковъ. И замѣчательно, что и въ томъ религіозномъ сознаніи, которое, удаляясь отъ православія, сохраняетъ все же слѣды его, живетъ эта черта радости и обезпеченности въ Господѣ. Такъ, Толстой при всемъ своемъ раціонализмѣ, при всей замкнутости и уединенности своего религіознаго чувства, при разрывѣ съ церковью, все же чувствуетъ по православному, когда онъ говоритъ о религіозномъ чувствѣ въ слѣдующихъ выраженіяхъ: «главное въ этомъ чувствѣ,—сознаніе полной обезпеченности, сознаніе того, что Онъ есть, Онъ благъ, Онъ меня знаетъ, и я весь окруженъ Имъ, отъ Него пришелъ, къ Нему иду, составляю часть Его, дѣтище Его: все, что кажется дурнымъ, кажется такимъ только потому, что я вѣрю себѣ, а не Ему, и изъ жизни этой, въ которой такъ легко дѣ-

лать Его волю, потому что воля эта вмѣстѣ съ тѣмъ и моя, никуда не могу упасть, какъ только въ Него, а въ Немъ полная радость и благо.»

5. Рядомъ съ этимъ чувствомъ — радостью о Господѣ стоитъ та особенность православнаго сознанія, которую я назвалъ выше потребностью внѣшняго обнаруженія религіознаго чувства. Я разумѣю подъ этимъ стремленіе проявить обращеніе своихъ мыслей и чувствъ къ Богу во внѣшнихъ знакахъ, символахъ и дѣйствіяхъ. Въ особенности протестанта поражаютъ въ собраніяхъ нашихъ молящихся тѣ съ виду внѣшнія проявленія благочестія, которыя такъ свойственны православному человѣку: свѣчи, просфоры, цѣлованіе иконъ и креста, осѣненіе крестнымъ знаменіемъ, колѣнопреклоненіе. Даже просвѣщенные и тонкіе наблюдатели русской жизни изъ иностранцевъ склонны указывать на эти выраженія религіознаго чувства, какъ на какую-то непонятную отсталость, какъ на чисто внѣшнее отношеніе къ Богу, исчерпывающееся выполненіемъ внѣшнихъ дѣйствій и лишенное всякаго внутренняго содержанія. Имъ кажется, будто вмѣсто необходимаго внутренняго самоуглубленія тутъ господствуетъ исключительно внѣшнее пониманіе религіи. Для протестантскаго сознанія, которое полагаетъ всю силу молитвеннаго обращенія къ Богу въ сосредоточеніи духа, въ концентраціи, въ уходѣ внутрь себя, все внѣшнее кажется излишнимъ, отвлекающимъ отъ самоуглубленія. Понятно, если при такомъ пониманіи у протестантовъ въ отношеніи къ проявленіямъ православнаго благочестія происходитъ своего рода оптическій обманъ: они видятъ внѣшнее и не видятъ того внутренняго, которое за нимъ скрывается. Они не видятъ, что въ этихъ проявленіяхъ сказывается активный порывъ вѣрующей души, стремленіе ея выйти изъ себя и войти въ общеніе съ Богомъ, что именно въ такого рода внѣшнихъ дѣйствіяхъ обнаруживается мистическое стремленіе преклониться, простереться передъ Господомъ, возжечь предъ Нимъ пламень своей вѣры, пріобщиться къ Его милости и помощи, вымолить и выплакать эту милость и помощь.

И когда съ другой стороны протестантскіе писатели упрекаютъ православную церковь въ томъ, что въ своихъ церковныхъ службахъ она недостаточно развила практику духовныхъ поученій, что она мало заботится о нравственномъ руководствѣ своей паствы, то тутъ повторяется тотъ же оптическій обманъ и продолжается то же недоразумѣніе. Для протестанта въ его церковной службѣ, средь голыхъ стѣнъ его храма самое главное выслушать нравоучительную проповѣдь, исполнить положенныя пѣснопѣнія и молитвы, имѣю-

щія цѣлью то же нравственное сосредоточеніе и самоочищеніе. Главное полагается тутъ въ человѣческомъ воздѣйствіи и въ личномъ самоуглубленіи. Напротивъ, для православнаго самое главное въ церковной службѣ дѣйствіе на вѣрующихъ Божіей благодати, пріобщеніе ихъ Божіей благодати. Не человѣческое воздѣйствіе является здѣсь опредѣляющимъ, а дѣйствіе Божеское, не простое нравственное воспитаніе, а мистическое единеніе съ Богомъ представляется здѣсь цѣлью. Благодатная сила евхаристіи и литургическихъ священнодѣйствій, въ которыхъ таинственно сходитъ на молящихся благодать Божія, — вотъ высшее средоточіе церковныхъ служеній и молитвенныхъ возношеній. Возгласъ священнослужителя: «Благодать Господа Нашего Іисуса Христа и любы Бога и Отца и причастіе святаго Духа буди со всѣми вами» — призываетъ дары Божіей благодати на всѣхъ присутствующихъ на литургіи, въ томъ числѣ и на тѣхъ, кто въ данный день не причащается св. Таинъ.

Это двѣ стороны одного и того же отношенія, стремленіе не только внутренне, но и во внѣшнихъ проявленіяхъ, при помощи видимыхъ знаковъ и символовъ вознести свои мысли и чувства къ Богу и воспріятіе Божественной благодати, сообщающейся въ таинствахъ и священнодѣйствіяхъ. И сравнительно съ этимъ таинственнымъ дѣйствіемъ Божіей милости на человѣческую душу, могущественно воспитывающимъ и ведущимъ человѣка въ жизни, то воспитательное дѣйствіе слова человѣческаго, къ которому стремится нравоучительная проповѣдь, имѣетъ совершенно второстепенное значеніе.

Съ этой стороны къ православію безконечно ближе католичество; въ католичествѣ также приняты внѣшнія выраженія молитвеннаго обращенія къ Богу. Но поскольку и въ этомъ отношеніи здѣсь преобладаетъ дисциплина, организованность и упорядоченность, свобода индивидуальнаго пріобщенія вѣрующей души къ общей молитвѣ въ католическомъ обрядѣ въ извѣстной мѣрѣ парализована. Напротивъ, въ протестантизмѣ эта свобода доведена до того, что церковная служба переходитъ тутъ въ простой культъ морали, въ текучее раціональное нравоученіе, которое стоитъ на порогѣ или къ пантеизму, или къ безбожію.

... Собравшися въ дорогу,

Въ послѣдній разъ здѣсь вѣра предстоитъ,

какъ говоритъ Тютчевъ.

6. Мнѣ остается разъяснить послѣднее изъ упомянутыхъ мною свойствъ православнаго сознанія, — чаяніе Царства

Божія. Какъ я уже говорилъ выше, православному сознанію чуждо отождествленіе видимой земной Церкви съ Царствомъ Божіимъ. Оно ищетъ и чаетъ царства Божія, какъ порядка реальнаго, но въ нѣкоторыхъ особыхъ чудесныхъ условіяхъ достигаемаго. Царства Божія нельзя построить въ порядкѣ земного дѣланія, и тѣмъ не менѣе вся жизнь земная должна быть обвѣяна мыслью объ этомъ чаемомъ Царствѣ. Въ народныхъ представленіяхъ это вѣрованіе облекается то въ образъ праведной земли, въ нѣкоторомъ невѣдомомъ мѣстѣ существующей, то въ сказаніе о невидимомъ градѣ Китежѣ, сокрытомъ отъ человѣческихъ взоровъ на днѣ озера. Глубочайшій смыслъ этихъ представленій заключается въ томъ, что земная человѣческая жизнь никогда не можетъ притязать на совершенство и правду, что всегда нужно стремиться и тяготѣть къ правдѣ высшей, что только освѣщая нездѣшнимъ свѣтомъ наши земныя мысли и дѣла, только основывая ихъ на «чувствѣ соприкосновенія своего таинственнымъ мірамъ инымъ», на чаяніи Царства Божія, можно устроить правильно нашу жизнь.

И здѣсь опять православное сознаніе идетъ своимъ особымъ путемъ, несходнымъ съ путями католицизма и протестантизма. Католицизмъ полагаетъ, что Царство Божіе есть не только чаяніе, но и осуществляющаяся въ исторіи католической церкви дѣйствительность; въ этой церкви оно имѣетъ свое видимое земное воплощеніе. Напротивъ, протестантизмъ настолько отдѣляетъ земную дѣйствительность отъ религіозныхъ чаяній, что религія становится частнымъ дѣломъ личнаго сознанія, а культура, общественность, государственность объявляются автономными областями самобытнаго свѣтскаго строительства. Православіе, полагая, что Царство Божіе вполнѣ осуществимо лишь въ послѣдніе дни, а нынѣ должно лишь освѣщать незримымъ свѣтомъ все наше земное строительство, стоитъ какъ бы посреди между крайностями обмірщенія Божественнаго идеала и отреченія отъ него.

Я какъ будто бы закончилъ свое изложеніе и отвѣтилъ, какъ умѣлъ, на поставленную тему. Но вмѣстѣ съ тѣмъ я живо чувствую всю неполноту моихъ разъясненій. Пусть другіе, болѣе меня знающіе, восполнятъ и исправятъ сказанное. Наступило время, когда всѣ мы нуждаемся въ нѣкоторыхъ новыхъ и простыхъ объясненіяхъ существа нашей вѣры. Ея древняя сущность должна остаться незыблемой, но она должна по новому уясниться новому сознанію. Для насъ, пережившихъ неслыханныя, катострофическія событія, многое теперь пріоткрывается и уясняется изъ того, что ранѣе было неясно, къ чему относились мы невнимательно.

Открываются для насъ съ небывалой ясностью и драгоцѣнныя сокровища нашей вѣры.

Подойти къ пониманію этихъ сокровищъ было и моей задачей въ настоящемъ очеркѣ. Но говоря о свойствахъ нашей вѣры, я менѣе всего хотѣлъ бы призывать къ горделивому сознанію своего превосходства надъ Западомъ. Мысль моя отнюдь не заключается въ томъ, что намъ надо кичиться или хвалиться нашей вѣрой. Нѣтъ, намъ прежде всего самимъ надо сдѣлаться достойными ея. Чудные дары и сокровища скрываются въ глубинѣ православнаго сознанія, но мы и сами не всегда умѣемъ пользоваться ими, и другимъ не умѣемъ ихъ показать, и самимъ себѣ не умѣемъ ихъ уяснить, и жизнью своей не умѣемъ ихъ оправдать.

Такъ и въ благодатной землѣ нашей заключены неисчерпаемыя залежи всякихъ богатствъ и всякаго плодородія и обилія, а вотъ она изсохла и закрылась для человѣка, и не пріемлетъ зерна, бросаемаго рукой человѣческой, и не открываетъ нѣдръ своихъ. Ибо не сумѣлъ человѣкъ беречь и любить ее и захотѣлъ жребія иного, не того, который по заповѣди Божіей призываетъ его къ смиренію, любви и труду; и откроется она лишь подвигу смиренія и любви.

Подобно этому и въ вѣрѣ нашей есть сокровища и богатства, которыхъ не знали мы и не цѣнили, и открываются они намъ теперь чрезъ величайшія испытанія и страданія. И когда мы полнѣе и глубже проникнемъ въ ихъ существо, тогда и душа Россіи откроется намъ, и родина наша снова станетъ намъ открытой и доступной . . .

П. Новгородцевъ.

Идея православной культуры

Европа переживаетъ небывалый духовный кризисъ, въ своихъ основахъ намѣтившійся давно, но съ особой остротой обнаружившійся лишь послѣ великой войны. Европейская культура давно уже была полна глубокихъ противорѣчій, медленно созрѣвавшихъ въ ней, но только война обнажила передъ всѣми это потрясеніе самыхъ основъ жизни, только война заострила сознаніе невозможности оставаться при томъ внутреннемъ разложеніи и распадѣ, который неотвратимо присущъ современной культурѣ. Если до войны лишь немногіе ощущали этотъ глубочайшій кризисъ культуры, то послѣ войны духовное потрясеніе чувствуется уже широкими кругами. Духовная растерянность усиливается сознаніемъ внутренней безысходности, такъ какъ потрясены самыя основы культуры. Европейское человѣчество зашло въ тупикъ, и сознаніе этого пріобрѣтаетъ тѣмъ болѣе трагическій отсвѣтъ, что техническая и матеріальная мощь культуры остается прежней...

Европа начинаетъ пугливо и напряженно искать коренного и существеннаго перелома, искать новой почвы, на которой можно было бы начать творческую работу. По разному переживаютъ это сотрясеніе народы Европы, нерѣдко мятущіяся души устремляются по линіи наименьшаго сопротивленія, бросаются за крайними лозунгами, увлекаются идеями анархизма, соціальной революціи. Но при всемъ этомъ разнообразіи проявленій внутренняго смятенія въ душѣ современнаго человѣка, надъ всѣмъ доминируетъ одна и та же нота тревожнаго исканія, жуткаго предчувствія безысходности... Конечно, процессъ внутренняго распада культуры еще долго можетъ итти на пользу творчеству въ обособившихся сферахъ жизни, но какъ бы ни была велика сила исторической инерціи, какія бы новыя завоеванія техники и творчества ни ждали человѣчество на этихъ проторенныхъ путяхъ, нельзя скрыть фактъ глубочайшаго надлома европейской культуры въ самыхъ ея основахъ. Никогда европейскій міръ такъ не нуждался въ духовномъ возвратѣ къ самому себѣ, никогда онъ такъ не нуждался во внутреннемъ обновленіи, какъ послѣ войны, создавшей столько соціальныхъ и индивидуальныхъ потрясеній,—и потому никогда внутреннее изсяка-

ніе культуры не ощущалось съ такой силой, какъ теперь. Пусть техническая культура Запада достигла въ наше время той зрѣлости, при которой она можетъ развиваться безконечно долго и успѣшно, но въ ней изсякаетъ ея духъ, изсякаютъ тѣ источники, питаясь которыми жила Европа.

Для насъ русскихъ этотъ кризисъ европейской культуры не является чужимъ, мы не стоимъ передъ нимъ, какъ посторонніе зрители. Правда, мы поздно сблизились съ Европой, поздно пріобщились къ ея культурѣ, но все таки для насъ Европа, по извѣстному выраженію Достоевскаго, является второй родиной. Мы не только всѣ питались культурой Европы, но и дѣятельно вошли въ ея работу, стали не послѣдними участниками культурнаго творчества Европы. Въ этомъ смыслѣ русская культура, съ такимъ блескомъ развернувшаяся въ теченіе XIX вѣка, можетъ быть названа одной изъ провинціальныхъ культуръ Европы, ибо мы во многомъ шли туда же, куда шла вся Европа, жили ея замыслами и задачами, волновались ея проблемами. Русская культура такъ настойчиво вбирала въ себя все то, что вырабатывалось на Западѣ, что однимъ изъ величайшихъ вождей русской культуры задача наша трактовалась, какъ всечеловѣческій синтезъ, какъ объединеніе и примиреніе всего великаго и достойнаго, что выдвинулъ Западъ. Вотъ почему мы не можемъ не болѣть болѣзнями Запада, вотъ почему мы не можемъ не отзываться на его тревоги, — мы носимъ въ себѣ не только конгеніальную отзывчивость на исканія мятущейся души западнаго человѣка, но мы считаемъ себя коренными европейцами и глубоко переживаемъ трагическіе дни Запада. Еще Герценъ писалъ, что «мы являемся въ Европу съ ея собственнымъ идеаломъ и вѣрой въ него»: да, идеалы Европы, ея глубокія движенія, ея внутренняя борьба съ собой не только не чужда намъ, но нерѣдко всецѣло захватываютъ насъ, больше, быть можетъ, чѣмъ западнаго человѣка. Болѣзнями Европы мы болѣемъ такъ глубоко, какъ только возможно для насъ — порой даже до отреченія отъ своей родины...

Но русская культура, во всемъ своемъ цѣломъ, никакъ, все же не можетъ быть охарактеризована только какъ провинціальная культура Запада, — въ нашей культурѣ звучатъ и иные тона, намѣчаются и иныя перспективы. Мы до конца вбирали въ себя культуру Запада, но не одной ею мы жили; своеобразіе русскаго генія успѣло выразиться за полтора вѣка съ такой ясностью, что мятущійся Западъ къ намъ именно и обращается съ надеждой во взорѣ. Мы — европейцы въ своей культурѣ, но не только евро-

пейцы; въ насъ есть еще нѣчто иное, свое, еще непонятое не только Западомъ, но можетъ быть и нами, и именно это свое въ насъ и влечетъ Западъ, оно то и даетъ намъ возможность не только глубоко переживать трагедію Запада, какъ свою собственную трагедію, но даетъ намъ и силы подойти къ проблемамъ Запада свободно и самостоятельно. У насъ есть с в о я точка опоры, которой не знаетъ Западъ, есть свои источники питанія, которыми лишь случайно и тайно питался онъ. Русская культура все больше развертывается въ новую міровую культуру, въ новый т и п ъ культуры, и это даетъ намъ право подойти къ кризису Запада въ свѣтѣ тѣхъ новыхъ путей, которые открываются передъ русской культурой.

Всякая культура религіозна въ своемъ основномъ с м ы с л ѣ, хотя бы ея эмпирическое с о д е р ж а н і е и стояло внѣ религіи. Этотъ тезисъ особенно ясно выступаетъ въ отношеніи западной культуры, содержаніе которой такъ часто бываетъ не только внѣцерковнымъ и внѣрелигіознымъ, но даже и антицерковнымъ и антирелигіознымъ. Но какъ разъ именно то теченіе, которое выразило послѣднюю тенденцію, связано съ созданіемъ новой религіозной системы, которую вслѣдъ за Контомъ и Фейербахомъ можно назвать религіей человѣчества или вслѣдъ за Достоевскимъ — религіей человѣкобожества. Религіозный смыслъ утопій «земного рая», «вѣра въ человѣка» много разъ былъ отмѣченъ въ русской литературѣ, но не всегда у насъ обращали вниманіе на то, что идеалы и задачи, проблемы и замыслы религіи гуманизма стоятъ въ глубочайшей внутренней связи съ христіанствомъ. Вся Европа живетъ идеалами, завѣщанными міру Христомъ, и не можетъ отъ нихъ отойти даже въ лицѣ воинствующаго гуманизма, зачастую антирелигіознаго въ своемъ с о д е р ж а н і и, но глубоко религіознаго въ своемъ с м ы с л ѣ. Среди русскихъ мыслителей впервые понялъ это Чаадаевъ, который съ исключительной силой почувствовалъ религіозное единство и религіозный смыслъ западной культуры, — а затѣмъ эта идея была съ несравненной глубиной выражена Хомяковымъ и Достоевскимъ. Продолжая Чаадаева, Достоевскій и говорилъ о католическомъ характерѣ всей европейской жизни и проводилъ различіе между католичествомъ, какъ церковью, и католической и д е е й, опредѣляющей характеръ европейской культуры.

Это пониманіе Запада, какъ носителя и выразителя католической идеи, совершенно правильно, но я не имѣю сейчасъ въ виду развивать и обосновывать здѣсь эту мысль. Я считаю только необходимымъ отмѣтить, что кризисъ западной культуры, по мо-

сму мнѣнію, потому такъ глубокъ и трагиченъ, что это есть кризисъ западнаго христіанства. Западъ живетъ горячо и страстно завѣтами Христа, западная культура, при всей остротѣ церковныхъ разногласій въ ней, при всей напряженности антицерковнаго, нерѣдко даже и антихристіанскаго пафоса, все же, въ своихъ основахъ, въ своемъ цѣломъ, остается христіанской культурой, не можетъ забыть Христа, хотя и не можетъ исполнить Его слово. Трагедія Запада есть больше всего и прежде всего трагедія христіанской культуры, утерявшей внутреннюю цѣлостность, но не утерявшей Христа, утерявшей былую силу, но не могущей отойти отъ благовѣстія Христова. Чѣмъ дальше, тѣмъ больше, тѣмъ острѣе выступаетъ религіозная природа, религіозный смыслъ переживаемаго Западомъ внутренняго кризиса, — и съ тѣмъ большей силой чувствуемъ мы, столь близкіе Западу во многомъ, но живущіе инымъ пониманіемъ христіанства, что исходъ для Запада, а слѣдовательно и для насъ, поскольку мы съ Западомъ, можетъ быть найденъ лишь въ религіозной плоскости, именно въ лонѣ Православія. Мы не можемъ отойти отъ мысли, что пробилъ историческій часъ Православія; чѣмъ болѣе сіяетъ оно намъ, живущимъ въ Православіи, тѣмъ болѣе непобѣдимо встаетъ эта мысль... Не знаю, пришелъ ли историческій часъ для Православія, какъ Церкви, не знаю и не чувствую этого; скорѣе думаю, что для этого еще не настало время, что историческому прославленію Православія, какъ Церкви, должна предшествовать эпоха внутренняго, невидимаго пріятія міромъ Православія. Думаю поэтому, что мы вступили въ эпоху православной культуры, построенія системы культуры на основахъ Православія. Міръ долженъ внутренно обновиться черезъ пріобщеніе къ духу Православія, долженъ быть явленъ типъ православной культуры, должно вновь открыть для историческаго творчества путь къ Христу, связать его съ Христомъ. Осіяніе историческаго процесса въ человѣчествѣ свѣтомъ Христовымъ, оплодотвореніе культурнаго творчества духомъ Православія, вообще выявленіе въ историческомъ процессѣ, въ исторической активности началъ Православія, — вотъ къ чему подошли мы. Католичество потому и безсильно сейчасъ исторически (въ глубокомъ смыслѣ слова), что оно то именно и создало внутреннее расщепленіе въ человѣческой душѣ на Западѣ, что оно какъ разъ и породило кризисъ культуры. Лишь черезъ Православіе міръ можетъ вернуться къ цѣлостности и полнотѣ, открытой намъ Христомъ, но

пріобщеніе христіанскаго и внѣхристіанскаго міра къ полнотѣ и правдѣ Православія должно пройти черезъ эту стадію внутренняго устремленія мятущейся современной души къ Православію, черезъ стадію построенія всей системы культуры на началахъ Православія. И если дѣйствительно мы вступаемъ въ вѣкъ православной культуры, то этимъ весь христіанскій міръ будетъ выведенъ изъ своего тупика, будетъ излѣченъ отъ своей основной болѣзни. Идея православной культуры свѣтитъ намъ, какъ огненный столбъ, указывающій намъ путь впередъ.

Система православной культуры должна быть построена совокупными творческими усиліями не одного, а ряда поколѣній, но безконечно важно уразумѣть направленіе творчества, ясно сознать его задачи. Мы стоимъ лишь на порогѣ строительства православной культуры и быть можетъ никто изъ насъ не войдетъ въ ея обѣтованную землю, но съ тѣмъ большей ясностью встаетъ передъ нами самая идея православной культуры, встаетъ грандіозный замыселъ, который зоветъ къ себѣ всѣхъ, въ комъ бьется пульсъ исторической активности... Бѣглому, предварительному анализу идеи православной культуры и посвящается настоящій этюдъ.

1.

Возможна ли культура на почвѣ Православія — вотъ первый вопросъ, къ которому мы должны обратиться. Такъ вѣдь часто повторяютъ слова Гарнака о томъ, что Православіе враждебно культурѣ, подчеркиваютъ мистическую напряженность Православія, обращенность къ міру иному (Jenseitsmotiv), говорятъ объ историческомъ «безсиліи» Православія. Православіе характеризуется какъ застывшая форма христіанства, неспособная сама къ жизненному развитію и тѣмъ болѣе неспособная къ воздѣйствію на жизнь... Помимо своей исторической бездѣйственности, своего историческаго «безсилія», Православіе заподазривается въ нѣкоемъ принципіальномъ или хотя бы психологическомъ внѣисторизмѣ, уходѣ отъ жизни, въ своеобразномъ «историческомъ докетизмѣ», т. е. признаніи историческаго движенія призрачнымъ и мнимымъ бытіемъ, которое не можетъ быть просвѣтлено и преображено именно въ силу своей призрачности. Вся религіозная активность будто бы сосредоточивается въ внутренней жизни личности, не затрагивая историческаго бытія, процессовъ культуры, къ которымъ остается православное сознаніе равнодушнымъ, какъ бы «гнушаясь» культуры...

Такіе упреки слышатся по адресу Православія давно, и даже въ русской литературѣ мы находимъ чрезвычайно яркое и страстное выраженіе ихъ въ «Философическихъ письмахъ» Чаадаева. Правда, потомъ самъ Чаадаевъ сталъ глядѣть иначе на жизненныя силы Православія, правда, въ теченіе XIX вѣка такъ явственно, такъ рельефно обрисовалась въ русской культурѣ высокая продуктивность и жизненная сила ея религіозныхъ основъ, т. е. Православія, — но обвиненія въ внѣисторизмѣ и равнодушіи къ культурѣ, обвиненія въ историческомъ безсиліи Православія слышатся и до нынѣ. И особенно въ наши жуткіе дни, когда страшнымъ ураганомъ, разразившимся надъ Россіей, потрясены всѣ устои жизни и одна лишь Церковь не только устояла, но даже внутренно окрѣпла и обновилась, именно въ наши дни часто обвиняютъ наше Православіе въ историческомъ безсиліи, горько вопрошаютъ о томъ, отчего Церковь, сохранившая себя, не сохранила, не охранила душу русскаго народа...

Не буду касаться послѣдняго вопроса, чтобы не отклониться въ сторону отъ основной темы, замѣчу лишь мимоходомъ, что слишкомъ поспѣшны обвиненія нашей Церкви въ безсиліи, что ея видимое «безсиліе» опредѣляется общимъ отношеніемъ Православія къ историческому процессу.

Необоснованность упрековъ Православія въ равнодушіи его къ культурѣ, къ историческому процессу можетъ быть показана прежде всего приведеніемъ историческихъ справокъ, говорящихъ краснорѣчиво о томъ, что Православіе, отъ самаго его начала до послѣднихъ дней, было полно глубокаго и внутренняго интереса къ «культурѣ», что оно оплодотворяло культурное творчество, было носителемъ просвѣщенія, неизмѣнно и настойчиво стремилось къ смягченію жизненныхъ отношеній, къ одухотворенію и преображенію жизни. Но не будемъ искать въ исторіи свидѣтельствъ жизненной силы и напряженности, исторической активности въ Православіи — обратимся къ существу дѣла, къ «психологіи» и «духу» Православія, — это лучше и глубже введетъ насъ въ пониманіе Православія.

Не будемъ отвергать мистической напряженности въ Православіи. Психологія молитвы — на почвѣ христіанства — неизмѣнно и всегда ведетъ къ пробужденію мистическаго устремленія къ горней сферѣ; съ другой стороны жизнь въ Церкви, участіе въ богослуженіи, постоянное общеніе со Христомъ въ таинствахъ, аскетическія традиціи, особенно сильныя въ Православіи, — заостряютъ и углубляютъ мистическую жизнь. Для психологіи пра-

вославнаго сознанія несомнѣнно типично и характерно извѣстное потускнѣніе красокъ въ здѣшнемъ мірѣ, чувство міра нездѣшняго, стремленіе къ общенію съ этимъ міромъ въ почитаніи святыхъ, въ молитвахъ о покойникахъ... Но для того же православнаго сознанія не менѣе характерно исканіе Царства Божьяго, путей правды: въ православномъ сознаніи есть нѣкоторое отрѣшеніе отъ суеты міра сего, но рѣшительно и глубоко ему чуждо отвращеніе къ міру сему, чуждъ полный отходъ отъ міра, гностическое гнушеніе плоти, міра. Съ незабываемой силой и глубиной этотъ возвратъ къ міру, послѣ аскетическаго самоуглубленія, выраженъ въ Лѣствицѣ св. Іоанна Лѣствичника, гдѣ послѣ труднаго пути борьбы съ собой возвращается душа къ міру, исполняется радости о твореніи Божьемъ, вся исполняется любви къ нему. Мало этого: психологія христіанскаго мистицизма вообще, а о православномъ это надо сказать особенно, напоена предчувствіемъ града нездѣшняго, вся опредѣляется глубокимъ стремленіемъ къ Царству Божію. Именно потому въ основѣ христіанской мистики вообще лежитъ подлинный историческій пафосъ, напряженное историческое дѣланіе, строительство Царства Божьяго. Не надо забывать, что для вѣрующаго христіанскаго сознанія въ исторіи совершается неизмѣнно, хоть и невидимо, строительство Царства Божьяго, т. е. преображеніе натуральнаго историческаго бытія въ благодатное бытіе Церкви. Не молятся ли всѣ христіане каждый день о томъ, чтобы пришло Царство Божіе («да пріидетъ Царствіе Твое»)? Сюда, въ молитву, которая есть для вѣрующаго сознанія подлинное и притомъ наиболѣе существенное дѣланіе — конечно «историческаго» характера — въ молитву и работу духа уходятъ прежде всего силы христіанской души. И то, что въ Православіи такое огромное мѣсто принадлежитъ именно мистической жизни, что ему чужда церковная аггресивность католичества и моралізмъ протестантизма, что лучшіе, одаренные сыны Православія непремѣнно уходятъ въ мистику, — это конечно кладетъ свою печать на всю исторію Православія, опредѣляетъ его нѣкоторое «безсиліе» — но то безсиліе, которое является его главной силой! Оставимъ сейчасъ однако эту тему, къ которой мы обратимся нѣсколько позже; для насъ сейчасъ важно отмѣтить болѣе общій принципъ — именно то, что христіанское сознаніе, во всѣхъ его церковныхъ развѣтвленіяхъ, всегда было и будетъ свободно отъ внѣисторизма, отъ докетическаго пренебреженія къ исторической эмпиріи. Если у отдѣльныхъ богослововъ, въ чьемъ нибудь отдѣльномъ сознаніи такой внѣисторизмъ имѣлъ мѣсто, то церковное сознаніе христіан-

ства никогда не грѣшило внѣисторизмомъ. И это вовсе не случайно, а связано съ самимъ существомъ христіанства — этой единственной религіи, на почвѣ которой историческое движеніе получаетъ свой смыслъ, — ибо вѣдь для преображенія его и приходилъ Спаситель на землю. Боговоплощеніе — центральный фактъ въ христіанствѣ, и въ лучахъ его именно историческая эмпирія получаетъ свое утвержденіе. Исторія для христіанскаго сознанія е с т ь, она не призракъ, не мнимая величина, а наоборотъ матеріалъ для дѣйствованія: все христіанство глубоко утверждаетъ подлинную и полную реальность матеріи и всего эмпирическаго міра, ибо оно начинается Боговоплощеніемъ, явленіемъ Господа во плоти, и утверждается Воскресеніемъ Его — опять во плоти. Христіанство не только не видитъ въ исторіи призрачнаго бытія, но утверждаетъ христоцентрическое пониманіе исторіи, видитъ въ Богоявленіи въ страданіяхъ, смерти и воскресеніи Спасителя — центральный моментъ въ исторіи человѣчества, въ исторіи міра. Исторія не только не есть преграда для индивидуальности, но наоборотъ есть объектъ христіанской активности, которая ищетъ прежде всего Царства Божьяго, т. е. преображенія всечеловѣческаго организма въ Церковь: индивидуальное «спасеніе» возможно лишь въ Церкви. Если сознаніе отдѣльныхъ людей порой имѣетъ слишкомъ эгоцентрическую окраску, какъ бы заполнено идеей л и ч н а г о спасенія, «эгоистической» жаждой личнаго возсоединенія со Христомъ, то не слѣдуетъ забывать тѣмъ, кто останавливается на этихъ фактахъ, что въ такомъ вѣрующемъ сознаніи всегда есть перспектива Церкви, къ которой и съ которой ищетъ спасенія данный человѣкъ. Узость и эгоцентризмъ даннаго вѣрующаго сознанія не только не выражаетъ въ полнотѣ путей христіанской активности, но прямо даже противорѣчитъ словамъ Спасителя, предупреждавшаго, что кто ищетъ своего личнаго спасенія, тотъ не найдетъ его. Чѣмъ чище, глубже, чѣмъ выше внутренняя жизнь на почвѣ христіанства, тѣмъ глубже погружается сознаніе въ стихію церковности, въ напряженную мистическую «работу» преображенія натуральнаго порядка въ благодатный. Вотъ отчего на вершинахъ внутренней жизни такъ расцвѣтаетъ любовь къ міру, — ибо весь міръ свѣтится тогда Божьимъ свѣтомъ и именно тогда въ полной мѣрѣ оправдывается мысль одного изъ глубокихъ философовъ христіанства — что всѣ вещи мы познаемъ, всѣ вещи любимъ въ Богѣ.

Пафосъ и с т о р и ч е с к о й активности не исчезаетъ, а лишь усиливается и углубляется въ мистической психологіи вѣрующей души. Не поймётъ тотъ психологіи христіанства вообще, Право-

славія въ частности, кто въ «бѣгствѣ отъ міра сего», которое всегда имѣетъ лишь аскетическій смыслъ и никогда не связано съ докетическимъ отверженіемъ міра, — кто не уловитъ въ немъ исторической напряженности. Чтобы понять смыслъ аскетизма и «внутренней» жизни въ христіанствѣ вообще, въ Православіи въ частности, необходимо помнить, что кромѣ исторической эмпиріи, существуетъ еще и болѣе глубокая сфера историческаго бытія, существуетъ метафизическій слой его. «Исторически» дѣйствуютъ не только тѣ, чья работа вся вмѣщается въ эмпирическомъ планѣ, но не менѣе, а часто болѣе плодотворно дѣйствуютъ и тѣ, чья активность почти не имѣетъ своей эмпирической транскрипціи, почти всецѣло является «внутренней» ...

Только что сказанное относится ко всему христіанскому міру, — для пониманія же Православія оно имѣетъ первостепенное значеніе потому, что «уходъ» во внутреннюю жизнь особенно характеренъ для него. Но есть одна черта, чрезвычайно существенная и исторически очень вліятельная, которая дѣйствительно отдѣляетъ Православіе отъ другихъ христіанскихъ исповѣданій и которая въ связи съ отмѣченной психологіей внутренней жизни остается мало понятой и даетъ поводъ съ тѣмъ сомнѣніемъ въ жизненныхъ силахъ Православія, о которыхъ мы говорили выше. Я имѣю въ виду вопросъ объ участіи Церкви въ эмпирическомъ (а не только метафизическомъ) историческомъ процессѣ, вопросъ объ отношеніи Церкви къ государству, къ власти, ко всему тому, что развертывается именно въ эмпирическомъ планѣ исторіи. Здѣсь то и лежитъ своеобразіе Православія, но здѣсь то и выясняется, что мнимое безсиліе его есть подлинная его сила, есть свидѣтельство его правды и вѣрности благовѣстію Христа ...

Скажемъ прежде всего нѣсколько словъ о католическомъ рѣшеніи поставленнаго вопроса — въ этомъ рѣшеніи и состоитъ та «католическая идея», господство которой Достоевскій усматриваетъ во всемъ Западѣ и которую онъ достаточно настойчиво отдѣляетъ отъ католичества, какъ религіи. Католичество довольно рано вышло на тотъ путь, который привелъ его къ теократіи: если всему христіанскому міру не были вполнѣ чужды психологическія предпосылки теократіи, то только католичество сознательно и послѣдовательно выработало идею христіанской теократіи и этимъ конечно сознательно отошло отъ того пути, къ которому призывалъ Христосъ. Въ своемъ теократическомъ замыслѣ католичество было и остается честнымъ: не даромъ Христосъ, въ «Легендѣ о великомъ Инквизиторѣ», гдѣ такъ глубоко и смѣло вскрыта идеологія

теократіи, послѣ рѣчи Инквизитора ц ѣ л у е т ъ его. Католичество въ своемъ теократическомъ паѳосѣ — а онъ есть и остается и до нынѣ еще не изжитымъ въ немъ — полно устремленія къ Царству Божію; въ этомъ первая сторона католической идеи, которая до нынѣ животворитъ весь историческій процессъ, которая дѣлаетъ католическую культуру Запада — христіанской культурой даже въ ея антицерковныхъ движеніяхъ. Но не этимъ католическая идея отдѣлила Западъ отъ Востока, гдѣ не менѣе, а можетъ быть даже и болѣе напряженно живутъ идеей Царства Божьяго: своеобразіе католической идеи во второй ея части, второй половинѣ теократическаго замысла, въ ученіи о п у т я х ъ строительства Царства Божьяго. Католичество не только упростило христіанскую идею, но и глубоко ее измѣнило, ступивъ на путь в н ѣ ш н я г о строительства Царства Божьяго: въ этомъ заключается теократическій замыселъ католичества. Сущность всякой теократіи заключается въ идеѣ п р я м о г о вліянія на историческую эмпирію: не внутреннее преображеніе, а слѣдовательно не свободное устремленіе народовъ къ Богу, а внѣшнее, т. е. основанное на эмпирической в л а с т и приведеніе ихъ къ спасенію — вотъ во что выливается теократическая идея.*) Церковь въ католичествѣ (что не сразу, но довольно рано сосредоточилось въ понятіи іерархіи) не извнутри строитъ Царство Божіе, — она содѣйствуетъ преображенію натуральнаго порядка въ благодатный не въ порядкѣ свободнаго приближенія отдѣльныхъ людей и народовъ къ Богу: она ищетъ власти, она стремится вліять на властъ, ищетъ внѣшняго введенія народовъ въ Церковь и не ждетъ свободнаго, т. е. внутренняго ихъ обращенія къ Богу. Основой христіанской жизни является здѣсь не свободный актъ вѣры, а подчиненіе авторитету Церкви: благовѣстіе Христово о свободѣ упразднено; по истинѣ, какъ утверждалъ Достоевскій въ «Легендѣ о Великомъ Инквизиторѣ», оно оставлено лишь для немногихъ, — для іерархіи.

Не будемъ отрицать, что теократическіе пути развитія католичества какъ разъ и опредѣлили его чрезвычайное вліяніе на историческій процессъ, создали его историческую силу, — но развѣ не здѣсь же лежитъ и источникъ всей исторической трагедіи За-

*) Можно конечно видѣть сущность теократіи въ идеѣ христіанскаго универсализма — т. е. въ коренномъ для христіанства стремленіи всю жизнь одушевить и освѣтить свѣтомъ Христовымъ, все и всѣхъ привести къ Христу, но здѣсь ничего не говорится о п у т я х ъ христіанизаціи, между тѣмъ для т е о к р а т і и существенно использованіе эмпирической в л а с т и. Нельзя не пожалѣть, что у многихъ писателей понятіе теократіи берется въ первомъ смыслѣ, что неизбѣжно порождаетъ недоразумѣнія.

пада, отошедшаго въ новое время отъ церкви и построившаго внѣцерковную культуру, одушевленную идеалами Христа, но лишенную силы Христовой? Развѣ не въ былой исторической «силѣ» католичества источникъ его собственной трагедіи, его нынѣшняго историческаго безсилія? Католичество слишкомъ близко подошло къ исторической эмпиріи, оно захотѣло слишкомъ быстро и упрощенно рѣшить задачу, завѣщанную намъ Христомъ, — и забыло, «какого мы духа». Оно подавило ту свободу, къ которой призывалъ насъ Христосъ, требующій отъ насъ всегда и во всемъ внутренняго, т. е. свободнаго обращенія къ Богу; оно не повѣрило этому благовѣстію Христову, не повѣрило въ то, что лишь на вершинахъ свободы возникаетъ то послѣднее и рѣшительное обращеніе души къ Христу, въ которомъ просвѣтляется и преображается «ветхій человѣкъ» и рождается «новая тварь». Соблазненное идеей строительства Царства Божьяго чисто эмпирическими путями (путями власти), католичество неизбѣжно отходило отъ внутренняго, духовнаго пониманія основныхъ идей христіанства — отсюда такое необыкновенное развитіе «юридическаго» момента въ католической философіи (въ ученіи объ искупленіи, о путяхъ спасенія, въ цѣломъ рядѣ вопросовъ догматики). Отсюда же «папизмъ» въ его идеологіи, отсюда эта религіозно безвкусная идея «уній», идеалъ внѣшняго единства, нынѣшніе и прежніе аггресивные замыслы относительно православнаго Востока... Всегда и во всемъ въ католичествѣ выступаютъ на первый планъ в н ѣ ш н і я проблемы христіанства, словно отъ внѣшняго возникаетъ и внутреннее, а не наоборотъ!

Надо понять самую идею теократіи, какъ надежду осуществить Царство Божіе, минуя внутреннюю сферу въ человѣкѣ, минуя начало свободы въ немъ, — чтобы понять и то, что свѣтская культура Запада была и есть въ сущности не что иное, какъ р е а к ц і я х р и с т і а н с к а г о д у х а с в о б о д ы противъ средневѣковой культуры. Но эта реакція неизбѣжно принимала форму борьбы съ церковью, отсюда прежде всего внѣцерковный и антицерковный характеръ свѣтской культуры и отсюда основное явленіе ея — с е к у л я р и з а ц і я, т. е. возникновеніе независимыхъ отъ церкви, самостоятельныхъ сферъ культурнаго творчества, распадъ изначальной цѣлостности исторической активности. «Свободная» философія и наука, «автономная» этика и эстетика, «религіозный нейтралитетъ» государства и хозяйства и наконецъ превращеніе религіозной жизни въ нѣчто совершенно субъективное и интимное, въ подлинную «Privatsache», — вотъ основныя черты свѣт-

ской культуры Запада, опредѣлившіяся въ итогѣ распада средневѣковой культуры . . .

Реформація, какъ выраженіе той же реакціи начала христіанской свободы, сразу встала въ иное отношеніе къ историческому процессу, къ исторической эмпиріи. Сохраняя идею «церковной культуры», реформація*) рѣшительно отказалась отъ теократическихъ путей католичества; какъ выражается въ одномъ своемъ этюдѣ Troeltsch, на мѣсто теократіи протестантизмъ поставилъ «библіократію», вѣру въ чудесную силу слова Божьяго въ человѣческой душѣ. Отходя отъ внѣшнихъ путей католичества, протестантизмъ понялъ завѣтъ Христа о внутреннемъ и свободномъ къ нему обращеніи атомистически, — и здѣсь источникъ того глубокаго разложенія церковности, которое мы находимъ въ протестантизмѣ и которое низводитъ начало церковности изъ метафизической плоскости въ соціально психологическую. Постепенное угасаніе церковности, угасаніе идеи церковной культуры находилось поэтому въ глубокой связи съ процессомъ секуляризаціи, съ признаніемъ автономныхъ сферъ культурнаго творчества. Нѣтъ ничего удивительнаго, что у Канта, который въ своей философіи столь глубоко связанъ съ протестантизмомъ, религія уже не является основой духовной жизни, а наоборотъ сама находитъ свою основу въ «автономной» этикѣ . . .

Православіе, не всегда чуждое психологическимъ предпосылкамъ теократіи, рѣшительно и глубоко было однако чуждо ея идеологіи, оставалось всегда вѣрно благовѣстію Христову о томъ, что «Царство Божіе не придетъ примѣтнымъ образомъ». Сущность отношеній церкви къ государству, къ культурѣ, къ историческому творчеству въ Православіи опредѣляется тѣмъ, что Церковь молится за власть, за весь христіанскій міръ, благословляетъ творчество во всѣхъ направленіяхъ, всѣми силами содѣйствуетъ преображенію жизни изнутри. Это обрекаетъ Церковь на внѣшнее «безсиліе», ибо не ищетъ Церковь внѣшняго себѣ подчиненія исторической стихіи: путь Церкви не въ теократіи, а въ преображеніи жизни изнутри, и чѣмъ рѣшительнѣе освобождается Церковь отъ соблазна внѣшняго дѣйствованія (который не разъ психологически овладѣвалъ церковью, но никогда не омрачалъ идеологически чистоты благовѣстія Христа въ церковномъ сознаніи), тѣмъ напряженнѣе ея

*) Конечно, я имѣю въ виду «старый» протестантизмъ, а не новый, которому чужда идея церковной культуры.

мистическая активность, тѣмъ глубже, тѣмъ сосредоточеннѣе въ ней внутреннее дѣланіе. Такъ, если даже неглубоко заглянуть въ душу вѣрующаго русскаго человѣка въ наши дни, то легко убѣдиться, какой небывалой напряженности и силы достигаетъ внутренняя работа Церкви... Быть можетъ, не близки внѣшніе плоды этой работы Церкви, быть можетъ ее вообще трудно учесть, но въ той страшной болѣзни, которой заболѣла Россія не столько за себя, сколько за другіе народы, въ томъ страшномъ физическомъ истощеніи и вымираніи, которое претерпѣваетъ наша родина, духъ ея, собранный въ Церкви, не слабѣетъ, а мужаетъ, чистота и сила религіозной жизни крѣпнутъ, и сколько подлиннаго подвижничества и мученичества проявила наша церковь... Въ правдѣ — наша церковная сила, въ вѣрномъ и беззавѣтномъ слѣдованіи Христу — наша историческая активность...

Не безсильно, не внѣисторично, не чуждо культурному творчеству Православіе, но оно идетъ другими путями, чѣмъ шелъ христіанскій Западъ, *оно ищетъ не прямого внѣшняго себѣ подчиненія историческаго матеріала, а преображенія человѣческой души и культуры извнутри*. Быть можетъ провиденціально нужна была и внѣшняя культура теократическаго средневѣковья, и самый распадъ духовной цѣлостности, внутренняго духовнаго единства на Западѣ есть тоже провиденціально нужная ступень къ тому, чтобы засіяло на Западѣ Христово ученіе въ его цѣлостности и полнотѣ. Но для насъ, православныхъ, ясна правда нашего пути, — и чѣмъ лучше осознаемъ мы культуру Запада, какъ выросшую на основѣ католичества, въ своихъ противорѣчіяхъ, въ своемъ внутреннемъ распадѣ восходящую къ тому пониманію христіанства, которое дало католичество, тѣмъ глубже понимаемъ мы необходимость построенія культуры на началахъ Православія. Мы всѣ переживаемъ періодъ, когда западная культура еще уживается въ насъ съ православнымъ сознаніемъ, но близокъ часъ, когда наконецъ мы осознаемъ ихъ глубокую во многомъ разнородность. Проблема православной культуры встаетъ передъ нами во всей своей исторической неустранимости, и мы начинаемъ понимать, что и тѣ умы въ Россіи, которые, подобно Чаадаеву, склонялись къ католичеству, за слабымъ развитіемъ православной культуры, *что они въ сущности стояли именно передъ этой проблемой*. Новымъ свѣтомъ освѣщается для насъ этотъ уходъ ихъ «въ страну далеку», новые стимулы находимъ мы въ этомъ для напряженной работы...

2.

Какъ же должны мы мыслить содержаніе православной культуры?

Настоящій отвѣтъ на этотъ вопросъ можетъ быть данъ лишь творческимъ построеніемъ системы культуры на началахъ Православія. Пока мы переживаемъ лишь историческій прологъ къ этому, дѣло идетъ лишь объ идеѣ православной культуры въ ея основныхъ чертахъ.

Дѣло, конечно, идетъ объ оцерковленіи всей культуры. Христосъ есть «Истина, Путь и Животъ» — и свѣтъ Христовъ долженъ просвѣтить все и всѣхъ, долженъ осіять весь натуральный порядокъ, преображая и одухотворяя его. Царство Божіе не уничтожаетъ натуральнаго міропорядка, но преображаетъ его, извнутр[illegible]его освѣщая и про[illegible]зѣщая, — оно вростаетъ въ этотъ натуральный міропорядокъ, ибо предполагаетъ свободное обращеніе человѣческой души, всего человѣчества (какъ космическаго центра, какъ истиннаго микрокосма) къ Богу. Тайна преображенія міра, искупленнаго страданіями и смертью Спасителя, просвѣтленнаго Его свѣтлымъ воскресеніемъ, уже свободнаго, благодаря этому, въ своихъ метафизическихъ глубинахъ отъ власти «князя міра сего», — тайна преображенія міра, строительства Царства Божія связана съ тѣми «встрѣчами» человѣческой души съ Богомъ, которыя съ обѣихъ сторонъ рѣшительно чужды началу внѣшнему, началу необходимости. Благодать Божія, на насъ изливающаяся, исходитъ изъ глубинъ свободы, глубочайшимъ образомъ она чужда той «необходимости» въ Богѣ, о которой яснѣе другихъ говорилъ Спиноза, которая находитъ свое полное выраженіе во всякомъ магизмѣ.*) Благодать Божія изливается на насъ, какъ выявленіе любви Божіей къ намъ, изъ Существа Божія, но не по необходимости, ибо Богъ есть Высочайшая Свобода. Но такой же актъ свободы, такое же внутреннее, изъ глубины существа нашего исходящее движеніе — должно быть и со стороны человѣка. Дѣйствіе благодати Божіей не ограничено человѣческой свободой, но та наша «встрѣча» съ Богомъ, которая вводитъ насъ въ строительство Царства Божьяго, непремѣнно покоится на актѣ свободы, на внутреннемъ и глубокомъ, а не внѣшнемъ и не поверхностномъ обращеніи къ Богу. Церковная жизнь, какъ сложилась она историче-

*) Различіе магіи и мистики и покоится на признаніи необходимости или свободѣ въ Богѣ, въ Его явленіи намъ.

ски въ Православіи, дышетъ духомъ христіанской свободы, только ее ищетъ, только на нее полагается, — и въ этомъ Православіе не отошло отъ благовѣстія Христа и Его Апостоловъ. Духъ Православія, — я не говорю о внѣшней церковно-исторической дѣятельности, которая и въ Православіи не разъ была полна ошибокъ и забвенія благовѣстія Христова, хотя никогда не выдавала своихъ ошибокъ за истину, — духъ Православія есть духъ свободы во Христѣ, свободы со Христомъ. Вѣрное духу Христову, Православіе никогда не отвергало натуральнаго міропорядка, натуральныхъ его основъ, — оно не знаетъ того «гнушенія» плотью, которое наложило такую печальную печать на католическое духовенство, не знало того рѣзкаго противоположенія натуральнаго и благодатнаго, которое нашло свое яркое выраженіе у блаж. Августина въ его «De civitate Dei». Міръ христіанскій такъ сильно о б о с о б л я е т с я здѣсь у блаж. Августина, что искажается самая перспектива историческаго дѣйствованія: по нашему же православному сознанію, весь міръ и его натуральныя основы не должны быть устранены, а лишь должны быть освящены и просвѣщены въ Богѣ. Востокъ не побоялся рецепціи идей, выработанныхъ языческимъ міромъ, ибо понималъ с и н т е т и ч е с к у ю задачу христіанства, задачу собиранія міра во Христѣ, спасенія, а не отверженія его. Конечно, Православіе никогда не теряло сознанія того, что во Христѣ «новая тварь», но понимало это новое рожденіе «въ Духѣ», какъ внутреннее просвѣтленіе; восточное христіанство, — при томъ аскетическое, монастырское не менѣе, чѣмъ «свѣтское», — п р и н и м а л о м і р ъ: уходя отъ міра въ порядкѣ аскетической работы надъ собой, восточное монашество оставалось чуждо гностическому «гнушенію» всякой плотью — индивидуальной, національной, исторической. Если средневѣковая культура на Западѣ была несомнѣнно церковной, то не слѣдуетъ забывать, что она не опиралась на свободное раскрытіе всѣхъ силъ въ творчествѣ, что она покоилась на внѣшнемъ авторитетѣ учащей Церкви и безусловномъ подчиненіи ему. В ъ э т о м ъ с м ы с л ѣ с р е д н е в ѣ к о в а я ц е р к о в н а я к у л ь т у р а р ѣ ш и т е л ь н о у ж е н е п о в т о р и м а. Могутъ быть эпохи разочарованія въ разумѣ, эпохи самаго крайняго ирраціонализма и мистицизма, но уже нельзя лишить христіанское человѣчество духа свободы, нельзя заставить отказаться отъ творчества и активности.

Востокъ не зналъ и конечно никогда не будетъ знать того типа церковной культуры, который былъ возможенъ въ средніе вѣка на Западѣ, — онъ просто неосуществимъ на Во-

стокѣ, ибо всякое стѣсненіе творческой активности просто приведетъ къ упадку церковной жизни, но не дастъ той своеобразной психологіи, какая царила на Западѣ въ средніе вѣка. Суть здѣсь въ томъ, что для восточно-православнаго умонастроенія совершенно чуждо гнушеніе натуральнымъ бытіемъ. Даже борьба съ плотью, принимавшая здѣсь порой исключительныя формы, никогда не вытѣсняла въ сознаніи христіанскаго Востока идеала «обоженія» (θέωσις).

Національная «плоть», наличность національныхъ группъ никогда не отвергалась на Востокѣ, хотя идеалъ единства церковнаго былъ тамъ не менѣе силенъ и глубокъ, чѣмъ на Западѣ, — только онъ понимался какъ идеалъ внутренняго, а не внѣшняго единства. Внѣшній унитаризмъ, отъ котораго донынѣ не можетъ и не хочетъ освободиться Римъ, органически былъ чуждъ Востоку, съ его обиліемъ автокефальныхъ церквей, съ его благословеніемъ національнаго своеобразія. Не отбрасываетъ Востокъ въ своей церковной жизни національный моментъ, а чтитъ и одухотворяетъ его. — Не гнушался христіанскій Востокъ и исторической плотью, не устранялъ ее, не стремился теократически замѣнить организацію политической жизни, или овладѣть ею, — но извнутри перерабатывалъ, извнутри стремился одухотворить политическую жизнь, не разъ впадая при этомъ въ рабское положеніе въ своей церковной жизни, никогда однако не теряя своей внутренней свободы, не теряя духа свободы. Вопросъ объ отношеніи Православія къ государству, къ политическимъ формамъ, конечно, очень сложенъ, но если взять исторію православныхъ странъ въ цѣломъ, съ полной ясностью выступаетъ позиція Православія: оно легко прирастаетъ къ той или иной политической формѣ, — черезъ свои молитвы о власти, черезъ эту глубокую вѣру въ возможность и нужность преображенія натуральнаго бытія путемъ его христіанизаціи. Но въ то же время Православіе не видитъ въ государствѣ единственной эмпирической силы, оно вѣруетъ въ свою силу и потому принципіально благожелательно ко всѣмъ формамъ политической жизни: все это лишь ступень въ организаціи общества, а не его неизбѣжная и неустранимая форма. Вотъ отчего Православіе не стремится овладѣть политической властью — что такъ глубоко «испортило» католичество; Православіе и не поклоняется государству, не склоняется передъ нимъ такъ, какъ это мы видимъ въ протестантизмѣ. Ни теократія ни религіозная нейтральность государства не влекутъ къ себѣ Православіе: ему чуждъ и одинъ и другой путь. Не входя

ближе въ анализъ этого тонкаго и труднаго вопроса, скажу еще нѣсколько словъ объ отношеніи Православія къ самодержавію, идеалъ котораго (говорю объ и д е а л ѣ, а не объ исторической дѣйствительности самодержавія) былъ созданъ при глубокомъ вліяніи церковныхъ настроеній. Скажемъ прямо: пока эти церковныя настроенія сильны, они неизбѣжно увлекаютъ церковно-политическую мысль, въ ея исканіяхъ, на тотъ же путь, хотя никакой принципіальной связи между Православіемъ и самодержавіемъ (какъ это настойчиво утверждалъ Д. С. Мережковскій) вовсе не существуетъ. Суть того замысла, который легъ въ основу и д е а л а самодержавія и который дѣйствуетъ у многихъ и донынѣ, заключается въ томъ, что изъ всѣхъ натуральныхъ формъ политической жизни внутреннему вліянію Церкви больше всего поддается та, гдѣ личность главы государства наиболѣе свободна въ своемъ творчествѣ. Христіанизація политической жизни идетъ черезъ вліяніе на всѣхъ ея участниковъ, но тамъ, гдѣ глава государства пользуется достаточной свободой въ своемъ творчествѣ, тамъ церковное воздѣйствіе на него скорѣе всего и легче всего можетъ вліять на христіанизацію жизни: самодержавіе, въ которомъ царь связанъ въ своей активности лишь морально, открываетъ, согласно приведенной идеологіи, наибольшій просторъ для воздѣйствія Церкви, черезъ личность царя и его совѣсть — на весь государственный укладъ. Чтобы понять это, нужно учесть, что, не признавая религіозной нейтральности государства, Церковь не можетъ не искать лучшихъ способовъ вліянія на развитіе государственной жизни въ сторону христіанскаго идеала, — но въ то же время Церковь не стремится завладѣть властью и не можетъ навязывать жизни ничего своего, но срастается со всякой политической формой. Были православныя республики, были и православныя монархіи, и вездѣ Церковь искала и будетъ искать, — черезъ совѣсть личности,—преображенія натуральнаго историческаго бытія. Церковь не можетъ встать въ нейтральное отношеніе къ государству именно потому, что она свободна отъ историческаго докетизма, — но Церковь вовсе не вмѣшивается, не должна вмѣшиваться въ развитіе государственности, какъ эмпирическая сила. Церковь дѣйствуетъ извнутри, черезъ внутреннее преображеніе личности. Вотъ почему идеалъ самодержавія, дающаго наибольшую свободу личности главы государства, въ этомъ смыслѣ наиболѣе могущаго воспринимать, черезъ личность царя, черезъ его совѣсть, вліяніе Церкви, казался ей наиболѣе подходящимъ въ цѣляхъ грядущей христіанизаціи всей жизни. Но если самодержавіе сбрасы-

вается ходомъ жизни, логикой историческаго процесса, — Церковь приметъ новый порядокъ для той же неустанной работы надъ преображеніемъ натуральнаго порядка въ благодатный. Русское самодержавіе не удалось — но меньше всего по винѣ Церкви, и въ этомъ конечно лежитъ психологическій корень того, что идеалъ самодержавія не изжитъ нашей Церковью. Но кто учтетъ съ другой стороны тѣ огромные психологическіе сдвиги, которые произошли въ нѣдрахъ русской жизни, въ нѣдрахъ русской церкви? Для Православія во всякомъ случаѣ существеннымъ является одно: не стремясь къ захвату власти, Православіе и не отгораживается отъ власти, но ищетъ ея одухотворенія и преображенія ея. Напряженно и глубоко живя идеаломъ оцерковленія всей жизни, Востокъ не гнушался натуральнаго историческаго движенія, исторической плоти, не стремился внѣшне подчинить себѣ ее, но искалъ путей внутренняго ея преображенія. И такъ — всегда и во всемъ: благовѣстіе Христовой свободы сохранилъ христіанскій Востокъ, его несетъ онъ міру, къ нему призываетъ. Внутри самой церковной жизни на Востокѣ никогда не угасало сознаніе соборности, не забывалась ея идеологія: того чудовищнаго подавленія церковной активности внѣ іерархіи, которое мы видимъ на западѣ и во имя возстановленія которой дѣйствовала реформація, — не знаетъ христіанскій Востокъ. Высоко цѣня свою іерархію, любя и почитая ее, христіанскій Востокъ никогда не забываетъ, что субъектомъ церковной жизни (въ ея эмпирической сторонѣ) является не іерархія, а весь «церковный народъ». Церковь есть живой и живущій организмъ, а не юридически организованный институтъ. Церковь живетъ и живится любовью и только любовью, — и отсюда уже опредѣляются отношенія отдѣльной личности къ Церкви и ея голосу, ея органамъ. Какъ бы ни складывалась, въ разныя историческія эпохи, «практика» церковной жизни на Востокѣ, но для вѣрующаго сознанія всякія уклоненія отъ духа соборности, обращеніе къ внѣшней власти и принужденію, всегда были неправдой и уклоненіемъ отъ Духа Христова.

Не будемъ отвергать того, что опираясь на свободное обращеніе души человѣческой къ Богу, Православіе всегда стояло и стоитъ на такой вершинѣ, которой часто не выдерживаетъ человѣческая душа. «Бремя» свободы, къ которой мы всѣ призваны во Христѣ, лишь во Христѣ становится легкимъ; но призвавъ насъ къ свободѣ, Господь ставитъ каждаго изъ насъ на высокой вершинѣ, ведетъ насъ «узкой» дорогой, крутой тропинкой: не разъ и не разъ закружится голова, потянетъ

внизъ... Послѣ Достоевскаго никто уже не будетъ отрицать того, что въ той «полной» свободѣ, отъ которой впервые можетъ начаться настоящее обращеніе къ Христу, настоящее обновленіе, — что въ ней много жуткаго и страшнаго. Свобода во Христѣ — радостна, легка и продуктивна, но обрѣсти эту свободу во Христѣ нужно каждому отдѣльно и самостоятельно, каждому нужно пройти свой путь искушеній, какъ прошелъ ихъ даже Христосъ. Передъ свободой во Христѣ не можетъ не быть — мгновеннаго или продолжительнаго — періода «полной» свободы, и какъ часто кружится голова отъ сознанія своей «полной» свободы, какъ часто ударяетъ въ голову буйство и бунтъ. И кажется тогда Православіе «безсильнымъ», ибо оно не укрощаетъ личность, а наоборотъ подводитъ ее къ полной и окончательной свободѣ. Отъ одного глубокаго и проницательнаго католика я слышалъ однажды такое сужденіе, что Православіе, вводя человѣка въ мистическую жизнь, не овладѣваетъ мистическими силами личности, не укрощаетъ ихъ «буйства», вообще не организуетъ мистической жизни въ насъ. Конечно, это вѣрно лишь въ томъ смыслѣ, что «свободѣ во Христѣ» въ Православіи непремѣнно предшествуетъ моментъ «полной» индивидуальной свободы, какъ условіе обращенія и всецѣлаго устремленія къ Богу. Духъ свободы, ощущаемый уже при приближеніи къ церковной оградѣ, вѣетъ глубоко внутри ея — и нѣтъ ничего удивительнаго, что даже внутри церковной ограды многіе впадаютъ въ «буйство», ибо не вошли они вполнѣ въ жизнь церковную, не выросли въ ея организмъ. Это «сростаніе» съ церковнымъ организмомъ, дающее истинную свободу во Христѣ, есть органическій, а не механическій процессъ. Церковь никогда не бываетъ равнодушна къ этой борьбѣ въ человѣкѣ, — но если она нерѣдко и пыталась въ своей исторіи идти путемъ внѣшняго «огражденія» отъ свободы, то это всегда было отпаденіемъ отъ ея правильнаго пути. Духовная цензура и тому подобныя мѣры всегда ощущались какъ неправда, всегда оказывались вредными, а не полезными. Никто не можетъ иначе какъ съ болью и скорбью вспоминать, напр., тотъ фактъ, что богословскія сочиненія Хомякова впервые увидѣли свѣтъ внѣ Россіи...

Проблема свободы, въ атмосферѣ Православія, едва ли не впервые ставится во всемъ своемъ несомнѣнно жуткомъ объемѣ. Живя духомъ Христовой свободы, Православіе тѣмъ лучше понимаетъ всю неустранимость и правду натуральной свободы, *какъ предусловія свободы во Христѣ*. Отсюда *вся культура на почвѣ Православія должна быть обвѣя-*

на духомъ свободы — натуральной, но и церковно-преображаемой, полной, но находящей себя во Христѣ. Синтетическія задачи православной культуры опредѣляются этимъ своеобразнымъ — трагическимъ и радостнымъ въ то же время — культомъ свободы: трагическимъ потому, что онъ ставитъ человѣка и цѣлые народы надъ условнымъ житейскимъ благоразуміемъ — радостнымъ потому, что Православіе зоветъ не просто къ свободѣ, но къ свободѣ во Христѣ. Надо прямо и рѣшительно сказать: благовѣстіе Христово, зовущее къ внутреннему пріятію Бога и Его правды, открываетъ въ насъ даръ свободы, раздвигаетъ передъ нами необозримыя перспективы, отрываетъ отъ условной и маленькой правды всякаго утилитаризма, благоразумія и практицизма, выводитъ насъ на широкій просторъ, гдѣ ждетъ насъ послѣдній вопросъ — съ Богомъ или безъ Него. Христіанство зоветъ къ свободѣ, обязываетъ къ свободѣ, и въ этомъ смыслѣ система православной культуры не можетъ быть ничѣмъ инымъ, какъ системой свободнаго творчества, свободной активности — но во Христѣ и съ Христомъ. Не отказа отъ нашей свободы ждетъ отъ насъ Христосъ, а движенія къ любви въ свободѣ, — и не внѣшнія дѣла оно цѣнитъ въ насъ, а прежде всего и больше всего всецѣлое, т. е. свободное и внутреннее обращеніе къ Богу.

Самые пути оцерковленія нашего творчества, нашей жизни, а потому и пути построенія православной культуры предполагаютъ не внѣшнее внесеніе христіанскихъ идей въ научную и философскую мысль, въ художественное творчество и этическія исканія, въ соціальное и историческое дѣйствованіе, — не внѣшнюю ассоціацію всего этого, а внутреннюю христіанизацію духовной нашей жизни и нашей активности. Идея «православной науки» или «православной философіи» меньше всего предполагаетъ внѣшній синтезъ свободно создавшагося міропониманія и православнаго сознанія, но имѣетъ въ виду органическое и внутреннее ихъ единство. И здѣсь мы стоимъ передъ задачей, передъ которой однажды уже стоялъ христіанскій Востокъ и которую онъ сумѣлъ блестяще разрѣшить, овладѣвъ основнымъ содержаніемъ эллинской культуры и переработавъ ее въ органическомъ синтезѣ въ духѣ христіанства. Мы же, православные настоящей эпохи, стоимъ передъ задачей переработки началъ западной культуры, которая хоть и выросла на основахъ христіанства, хотя и живетъ проблемами христіанства, но которая развивалась въ процессѣ глубочайшаго раздвоенія и борьбы, глубочайшей внутренней трагедіи. Мы стоимъ передъ фактомъ

«независимой» науки, «автономной этики», «свободнаго художества», «нейтральнаго государства», построеннаго на началахъ борьбы и личнаго интереса хозяйства и «гуманитарнаго» (т. е. внѣрелигіознаго) воспитанія; мы стоимъ передъ фактомъ глубокой т а й н о й связи западной культуры съ христіанствомъ и напряженной борьбы въ современномъ сознаніи за пути «секуляризаціи». Мы не можемъ не принимать, не любить культуру Запада, но не можемъ не видѣть въ ней «кладбище» въ томъ смыслѣ, что въ ней погребена былая цѣлостность и органическая собранность христіанской культуры. Быть можетъ никто, какъ именно мы, православные, ощущаемъ эту глубочайшую расщепленность западнаго духа, его титаническую борьбу съ самимъ собой, — ибо мы свободны отъ этой надломленности духа. Любя Бога и Церковь, мы не боимся за нашу свободу, но тѣмъ болѣе смѣлы и мужественны въ ней; дорожа благовѣстіемъ свободы, мы не отворачиваемся отъ Церкви, но идемъ къ ней, чтобы въ ней найти силы реализовать нашу свободу. И именно потому намъ понятна болѣзнь духа на Западѣ: это не «гніеніе» Запада, какъ думали первые — въ новое время — православные философы, это его болѣзнь, которой онъ томится.

Принимая культуру Запада, ею живя и въ ней участвуя, мы сознаемъ необходимость новой органической («почвенной», какъ говорили нѣкоторые наши философы) культуры, мы стоимъ передъ задачей творчества въ духѣ Православія. Вотъ отчего прежде всего и больше всего мы нуждаемся въ церковной интеллигенціи, чье сознаніе могло бы вмѣстить всю полноту того, что носитъ въ себѣ современность; церковная интеллигенція, внутренне живя во Христѣ, и должна найти основы творчества во Христѣ, должна созидать православную культуру. Мы должны уподобиться нашимъ великимъ предшественникамъ, которые, вобравъ въ себя всю глубину и полноту эллинской мудрости (въ чемъ близорукіе наблюдатели не видятъ ничего кромѣ «острой эллинизаціи христіанскаго духа»), сумѣли выявить все то, чѣмъ жила ихъ душа во Христѣ, съ помощью тонкихъ формъ эллинскаго творчества.

Аналогичная задача стоитъ нынѣ передъ православной церковной интеллигенціей, ибо велика и могуча культура Запада, но вмѣстѣ съ тѣмъ она надломлена и страдаетъ неразрѣшимыми противорѣчіями. Мы не можемъ отвернуться отъ нея, но не можемъ и принять ее цѣликомъ, — наша задача въ томъ и заключается, чтобы придать содержанію европейской культуры новый смыслъ, въ созданіи православной культуры найти исцѣленіе отъ той бо-

лѣзни, которою боленъ Западъ. Мы должны вернуться въ себѣ ко Христу и, найдя въ Немъ точку опоры, найдя въ Церкви силу и благословеніе, работать надъ тѣмъ, чтобы вся жизнь вернулась ко Христу. Содержаніе православной культуры и должно сложиться, какъ постановка и рѣшеніе вопросовъ духа и жизни на основѣ ученія Христова.

Въ настоящемъ этюдѣ, посвященномъ развитію идеи православной культуры, не можетъ быть мѣста для того, чтобы давать подробную характеристику того, какъ мы мыслимъ это понятіе въ его конкретномъ содержаніи, — вообще не можетъ быть мѣста для конкретнаго построенія системы православной культуры. Задача моя была иная — выставить самую идею православной культуры и обрисовать ея программу — какъ оцерковленія всей жизни въ духѣ Христовой свободы, — безъ гнушенія плотью и міромъ и безъ использованія внѣшнихъ путей въ строительствѣ Царства Божьяго. Не могу лишь не упомянуть, что въ идеѣ православной культуры находитъ свою истинную и всеохватывающую формулировку та задача, къ разрѣшенію которой неуклонно стремилась русская культура XIX вѣка, вся обвѣянная духомъ Православія—нерѣдко даже противъ своей воли и сознанія. Гоголь и Достоевскій были главными пророками грядущаго построенія культуры на началахъ Православія, — но кромѣ нихъ, вольно и невольно, сознательно или безсознательно, многіе, если не всѣ дѣятели русской культуры, служили этому грядущему синтезу. Не буду сейчасъ входить въ эту тему подробнѣе, ибо разсмотрѣніе русской культуры подъ этимъ угломъ зрѣнія потребуетъ много мѣста. Я упомянулъ о русской культурѣ, лишь въ тѣхъ цѣляхъ, чтобы указать, что въ ней мы имѣемъ уже начатки православной культуры — что своеобразіе, внутренняя творческая сила и синтетическая задача русской культуры имѣютъ свой источникъ не столько въ натуральныхъ историческихъ, географическихъ или этнографическихъ условіяхъ русской жизни, сколько въ томъ, что русская душа, питаясь Православіемъ, мыслитъ и творитъ въ свѣтѣ его. Еще слабы ростки православной культуры, еще не осознана до конца ея задача, ея пути, но уже началось строительство православной культуры, почва взрыхлена, сѣмена брошены, — всходятъ и всходы . . .

В. В. Зѣньковскій.

Религія и наука

I.

Провозглашенная сто лѣтъ тому назадъ Огюстомъ Контомъ мысль о томъ, что религія есть первоначальная стадія познанія, преодолѣваемая въ процессѣ развитія человѣческаго разума метафизикой и окончательно одолѣваемая положительной наукой, благополучно себя изжила. Самъ Огюстъ Контъ не выдержалъ своей мысли съ необходимой послѣдовательностью, ибо, какъ извѣстно, завершилъ свое позитивное міровоззрѣніе религіей, хотя и ложной (о чемъ придется говорить ниже), но все же религіей и, значитъ, въ концѣ концовъ призналъ, что религія не есть зачаточная, несовершенная наука, а представляетъ собою самостоятельную категорію человѣческаго разума и духа, по меньшей мѣрѣ, равноправную съ наукой и во всякомъ случаѣ съ нею, такъ сказать,параллельную. Какъ это часто бываетъ, ученики обыкновенно упрощаютъ воззрѣнія учителей и такимъ образомъ низводятъ ихъ до уровня своего пониманія. Такъ поступили и тѣ послѣдователи О. Конта, которые восприняли и распространили позитивизмъ, какъ новую истину, долженствовавшую устранить метафизическія заблужденія и преодолѣть «религіозные предразсудки» человѣческаго разума. Они механически отсѣкли всю вторую часть Контовой философіи, — ея завершительную религіозную стадію, — и остались при строгомъ, какъ это имъ и многимъ казалось, позитивизмѣ, самодовлѣющемъ, не только отвергающемъ всякую религію, но и не видящемъ въ религіи ничего другого, кромѣ первобытной, а потому элементарной и неудачной попытки научнаго познанія явленій. Въ самообольщеніи гордыней разума безоглядные позитивисты торжествовали побѣду надъ превзойденной ими низшей, по ихъ мнѣнію, стадіей, — стадіей религіознаго міропониманія. Но торжество это оказалось весьма недолгимъ и совершенно призрачнымъ. Подорвано оно было тѣмъ началомъ изслѣдовательской объективности, которое несомнѣнно имѣлось въ позитивизмѣ и оказалось сильнѣе той умственной гордыни, которая дерзнула у порога новаго знанія предопредѣлить результаты научнаго изслѣдованія. А результаты получились неожиданные, — прямо противо-

рѣчащіе вышеприведеннымъ упрощеннымъ сужденіямъ о религіи. Оказалось, что религія не превзойдена наукою, что она существуетъ, какъ исконно существовала, что у нея есть своя непреходящая психологія, что въ ней имѣется своя неизмѣнная теорія познанія. И добросовѣстные позитивисты стали считаться съ вѣчными неодолимыми данными религіозной жизни человѣчества, стали изучать психологію религіознаго опыта, вынуждены были констатировать своеобразіе и самостоятельность религіознаго познанія. И предъ пытливостью человѣческаго разума вновь встало «Непознаваемое», но уже не какъ предметъ предвзятаго въ самомнѣніи научной мысли отрицанія, а какъ констатированный изслѣдованіемъ предѣлъ науки, какъ обрѣтенная грань, за которой начинается иной порядокъ духовныхъ переживаній и открываются другіе пути познанія міра. И еслибы въ наши дни вновь явился апостолъ Павелъ, то «Непознаваемое» дало бы ему такой же поводъ для боговдохновенной проповѣди евангельской, какъ во время оно «алтарь Невѣдомому Богу.»

Въ процессѣ дифференціаціи духовной жизни человѣчества на землѣ наука, какъ и философія, вышла изъ лона религіи, отдѣлилась отъ нея для цѣлей приспособленія человѣчества къ условіямъ земного существованія. Но затѣмъ наука подняла бунтъ противъ религіи. Кульминаціоннымъ пунктомъ этого бунта явилось принципіальное отрицаніе религіи со стороны безоглядnаго позитивизма. Религія выдержала натискъ мятежной науки, смирила ее и сама осталась незыблема, какъ вѣчная самостоятельная область духовной жизни человѣчества. Религія не только самостоятельна, но и довлѣетъ себѣ. Она поэтому можетъ существовать безъ науки. Но наука, вышедшая изъ ея лона, *безъ нея существовать не можетъ*. Наука связана съ религіей не только генетически, но и нормативно. Въ религіи — не только генетическій источникъ, но и нормативное обоснованіе и утвержденіе науки. На этой именно сторонѣ сложнаго въ общемъ вопроса объ отношеніи между наукой и религіей мы и хотимъ остановиться въ настоящей статьѣ.

II.

Объектъ научнаго познанія составляютъ явленія. Орудіемъ познанія является человѣческій разумъ, который, съ одной стороны, наблюдаетъ явленія и обобщаетъ ихъ путемъ индукціи, съ другой стороны, отправляется отъ присущихъ ему самоочевидныхъ истинъ

и изъ нихъ выводитъ объясненіе и смыслъ явленій путемъ дедукціи. Цѣль научнаго познанія заключается въ установленіи закономѣрности явленій.

Для обоснованія и утвержденія научнаго познанія необходимо: 1) правильно опредѣлить и выдѣлить объектъ познанія, т. е. явленіе, 2) имѣть достаточную увѣренность въ познавательной способности человѣческаго разума, и 3) обладать достаточнымъ ручательствомъ объективной значимости той закономѣрности явленій, которая устанавливается человѣческимъ разумомъ. Разрѣшеніе указанныхъ постулатовъ въ положительномъ смыслѣ должно предшествовать научному познанію, предварять его, ибо безъ этого научное познаніе было бы безсмысленнымъ и безцѣльнымъ. Разъ указанные постулаты предпосылаются научному познанію, то ясно, что они обосновываются и утверждаются не путемъ послѣдняго, а до него и внѣ его. Наука въ данномъ случаѣ отправляется отъ философскихъ предпосылокъ (предпосылокъ теоріи познанія), а эти послѣднія въ концѣ концовъ основываются на центральной религіозной идеѣ, — идеѣ Бога. Къ ней восходятъ и отъ нея исходятъ всѣ приведенныя предпосылки научнаго познанія.

Явленіе есть нѣчто преходящее, конечное, измѣнчивое, условное. Для того, чтобы правильно опредѣлять и выдѣлять явленія, необходимо опираться на представленіе о вѣчномъ, безконечномъ, неизмѣнномъ, безусловномъ, т. е. обладать умопостигаемой (ноуменальной) идеей Абсолюта. Только при свѣтѣ послѣдней весь міровой процессъ предстанетъ предъ нашимъ умственнымъ взоромъ какъ процессъ относительный, феноменальный. На такой путь встала съ момента своего научнаго рожденія математика, въ которой основное для нея понятіе числа немыслимо безъ идеи безконечности. И всѣ математическіе выкладки и выводы дѣйствительны лишь тогда, когда отправляются отъ этой умопостигаемой идеи. И если бы какой либо «позитивистъ» вздумалъ замѣнить непозитивную $\pm \infty$ какой либо конечной, слѣдовательно позитивной величиной $\pm n$, то всѣ его выкладки и выводы оказались бы не соотвѣтствующими дѣйствительности, чѣмъ то «метафизическимъ» или даже «миѳологическимъ». Тоже имѣетъ силу и по отношенію къ остальнымъ наукамъ, ибо отказъ отъ ноуменальной идеи Абсолютнаго влечетъ за собою утрату представленія о феноменальности мірового процесса во всѣхъ его проявленіяхъ, слѣдовательно, отнимаетъ у науки ея подлинный объектъ и толкаетъ науку на ложный путь произвольныхъ построеній. Весьма характеренъ одинъ знаменательный въ исторіи человѣческой мысли случай подобнаго произвольнаго

построенія въ области изученія общественныхъ явленій. Никто иной какъ Гегель призналъ опредѣленный типъ государственнаго устройства и правового порядка своего времени за конечный предѣлъ политической и правовой эволюціи человѣчества, и этимъ подорвалъ значимость всей своей системы философіи исторіи. Представитель абсолютнаго идеализма въ данномъ случаѣ по отношенію къ одной частной сторонѣ мірового процесса утратилъ понятіе объ его относительности, феноменальности.

Идея безконечности, идея Абсолюта дается въ философіи какъ идея трансцендентальная, т. е. построяемая за предѣлами научнаго опыта въ видахъ правильнаго регулированія научнаго познанія. Но трансцендентальная идея Абсолюта не утверждаетъ объективнаго бытія Абсолюта, не превращается въ трансцендентную идею. То и другое дается въ религіи, которая свойственными ей путями постигаетъ и исповѣдуетъ бытіе Божіе. Вотъ почему можно сказать, что въ отношеніи только что разсмотрѣннаго вопроса конечное обоснованіе и утвержденіе науки дается въ религіи.

Само собою разумѣется, что для научнаго познанія необходима предварительная увѣренность въ познавательной способности человѣческаго разума. Съ тѣхъ поръ какъ человѣкъ началъ ставить себѣ научныя проблемы, онъ всегда питалъ эту увѣренность, питалъ ее инстинктивно, точнѣе интуитивно, мистически. И религія обосновываетъ и утверждаетъ эту увѣренность, когда учитъ, что человѣкъ созданъ по образу и подобію Божію, что, слѣдовательно, человѣческій разумъ есть вмѣстимое для человѣческой природы отраженіе Божественнаго Разума. Никакого иного обоснованія и утвержденія нашей увѣренности въ познавательной способности человѣческаго разума наука не дала. Родоначальникъ новой, преимущественно естественно-математической науки Декартъ, на вопросъ о дѣйствительности нашего логическаго разсужденія для научнаго познанія истины, отвѣчалъ, что ручательствомъ истинности логически правильныхъ построеній нашего разума является Богъ. Въ послѣдующее время, когда наука ушла отъ своего религіознаго первоисточника и затѣмъ стала даже на путь богоборчества, историки философіи начали увѣрять, что Декартъ говорилъ въ данномъ случаѣ о Богѣ только для отвода глазъ и страха ради предъ духовной цензурой. Однако же, освободившись не только отъ духовной цензуры, но и отъ религіи, наука сама не дала на занимающій насъ вопросъ никакого отвѣта. Само собою разумѣется, что не можетъ служить отвѣтомъ то самоутвержденіе и самовосхваленіе человѣческаго разума, какъ единственнаго проявленія личнаго сознанія во

вселенной, которое такъ и сквозитъ въ безоглядномъ позитивизмѣ, особенно въ произведеніяхъ, предназначаемыхъ для популяризаціи научной мысли и на самомъ дѣлѣ ее вульгаризующихъ. Несостоятельность утвержденія, будто человѣческій разумъ является единственнымъ проявленіемъ личнаго сознанія во вселенной и не знаетъ надъ собой Высшаго Разума, настолько очевидна, что нѣтъ надобности останавливаться на его опроверженіи. Помимо всего прочаго такое утвержденіе противорѣчитъ даже эволюціонной теоріи, на которой построено все позитивное міровоззрѣніе, ибо оно намѣренно пресѣкаетъ эволюціонный рядъ на извѣстной стадіи, произвольно провозглашаемой какъ предѣлъ проявленія извѣстнаго начала.

Религіозное представленіе о человѣкѣ, какъ образѣ и подобіи Божьемъ, не только является единственнымъ источникомъ нашей увѣренности въ познавательной силѣ человѣческаго разума, но и сверхъ того важно и цѣнно для науки еще въ двухъ отношеніяхъ. Оно, съ одной стороны, поднимаетъ научный пафосъ и дѣлаетъ научно-познавательный трудъ болѣе интенсивнымъ; съ другой стороны, заранѣе полагаетъ научному познанію извѣстныя границы, и такимъ образомъ способствуетъ сосредоточенію научно-познавательнаго труда въ предѣлахъ достижимости и, слѣдовательно, дѣлаетъ его дѣйствительно продуктивнымъ. Признавая свой разумъ за образъ и подобіе Разума Божественнаго и обрѣтая въ Богѣ ручательство истинности логически правильныхъ построеній своего разума, человѣкъ естественно воодушевляется къ научно-познавательному труду въ наивысшей степени, видитъ въ немъ служеніе Богу, стремится не зарывать данный ему талантъ въ землю, работаетъ со всѣмъ возможнымъ для него напряженіемъ. Но въ то же время религіозный человѣкъ знаетъ, что его разумъ только образъ, только подобіе Божественнаго Разума и отражаетъ въ себѣ только ту незначительную часть Божественнаго Разума, которую въ состояніи вмѣстить ограниченная природа человѣка. А потому религіозный человѣкъ и въ научно-познавательную область вноситъ смиреніе, которое составляетъ сущность религіознаго міровоззрѣнія, и которымъ вообще «вся благая поспѣваются». Смиреніе же въ научно-познавательной области приводитъ къ тому признанію и установленію предѣловъ научнаго познанія, которое одно дѣлаетъ научно-познавательный трудъ продуктивнымъ и безъ котораго не возможна позитивная наука.

Цѣль научнаго познанія заключается, какъ сказано выше, въ установленіи закономѣрности явленій. Закономѣрность явленій устанавливается познающимъ человѣческимъ разумомъ двоякая:

1) какъ повторяемое однообразіе механической причинности между явленіями въ области естествознанія, и 2) какъ неповторяемое, идіографическое закономѣрно-послѣдовательное осуществленіе моральныхъ цѣнностей въ процессѣ эволюціи явленій, относящихся къ области человѣческой культуры. Для обоснованія и утвержденія человѣческаго познанія необходимо обладать достаточнымъ ручательствомъ того, что и та, и другая закономѣрность явленій, устанавливаемая познающимъ человѣческимъ разумомъ, имѣетъ объективную значимость, т. е. что она не только удовлетворяетъ логическимъ требованіямъ человѣческаго разума, но и соотвѣтствуетъ объективнымъ началамъ мірового процесса.

Искомаго ручательства наука сама дать не можетъ и ищетъ его прежде всего въ философіи, въ метафизикѣ. Максимумъ, что можетъ дать въ этомъ отношеніи наукѣ метафизика, это теорія «панлогизма», т. е. теорію о всеразумности бытія, или вселенскости разума. Теорія эта утверждаетъ, что разумъ имѣетъ вселенскій характеръ, что онъ одинъ и проявляется одинаково какъ въ субъективномъ сознаніи человѣка, такъ и въ объективномъ процессѣ міросознанія. Поэтому законы, устанавливаемые человѣческимъ разумомъ согласно правиламъ его логическаго мышленія, соотвѣтствуютъ законамъ мірового процесса, слѣдовательно, имѣютъ объективную значимость. Съ панлогизмомъ связано и признаніе объективной значимости категорическихъ сужденій нашего разума объ абсолютныхъ моральныхъ цѣнностяхъ. То, что логически правильно выведено нашимъ разумомъ какъ абсолютная моральная цѣнность, въ силу вселенскости разума имѣетъ такое же объективное значеніе и потому можетъ служить критеріемъ для установленія закономѣрной послѣдовательности въ дѣлѣ осуществленія моральныхъ цѣнностей въ эволюціонномъ процессѣ человѣческой культуры.

Максимумъ, который даетъ въ данномъ случаѣ метафизика, все же не представляетъ собою достаточнаго ручательства въ объективной значимости устанавливаемой разумомъ закономѣрности. Все же онъ не выходитъ за предѣлы внутренняго процесса человѣческаго мышленія. Онъ преодолѣваетъ только противорѣчія в н у т р и п о с л ѣ д н я г о, но не преодолѣваетъ бездны между человѣческимъ разумомъ и разумомъ абсолютнымъ. Эта бездна преодолѣвается только путемъ религіи, утверждающей бытіе Бога, какъ совершеннаго Разума и совершеннаго Добра, какъ Творца и Промыслителя вселенной. Только религія даетъ достаточное ручательство въ объективной значимости закономѣрности явленій, устанавливаемой человѣческимъ разумомъ. Мало того. Если мы глубже вникнемъ въ сущ-

ность дѣла, то увидимъ, что теорія панлогизма и метафизическое построеніе абсолютныхъ моральныхъ цѣнностей всецѣло зиждутся на религіи. Они представляютъ собою не что иное, какъ переводъ на безличный языкъ логики того исповѣданія личнаго Бога, которое дается въ религіи. Поэтому всѣ эти метафизическія построенія дѣйствительны только въ связи съ религіей, отъ которой они произошли. Оторванныя отъ своего первоисточника, они не имѣютъ никакого смысла. Вслѣдствіе этого правы послѣдовательные позитивисты, когда отвергаютъ всякую метафизику. Но, отвергая метафизику, они вмѣстѣ съ тѣмъ лишаютъ позитивную науку всякаго обоснованія и утвержденія.

Итакъ, конечное обоснованіе и утвержденіе науки дается религіей. Такъ какъ наука стремится къ познанію истины, то и обоснованіе и утвержденіе свое она обрѣтаетъ только въ истинной религіи. А посему приступающій къ познавательному научному труду долженъ памятовать первую заповѣдь: «Азъ есмь Господь Богъ Твой, да не будутъ тебѣ бози иніи развѣ мене». Какъ все въ религіи, такъ и заповѣдь эта, обращена ко всему цѣлокупному существу человѣка. Но все, что охватываетъ цѣлое, объемлетъ и каждую часть его. А потому мы на основаніи выше приведеннаго разсужденія нашего можемъ сказать, что первая заповѣдь Господня содержитъ въ себѣ глубочайшее и основное гносеологическое правило для науки.

III.

Познавательная дѣятельность человѣка есть одно изъ проявленій свободной дѣятельности человѣческаго духа. А потому правила, обязательныя для этой дѣятельности, не имѣютъ внѣшнепринудительнаго характера физической необходимости, но выступаютъ какъ заповѣди, которыя во имя и ради истинной цѣли познанія должны быть соблюдаемы, но по несовершенству, слабости и грѣховности человѣческой природы фактически могутъ быть нарушаемы и нарушаются. Вслѣдствіе этого, разъ мы приложили къ познавательной дѣятельности человѣка заповѣди Господни, то вслѣдъ за первой заповѣдью должны мы поставить для разсматриваемой нами области и вторую заповѣдь: «Не сотвори себѣ кумира.»

Обличеніе идолопоклонства въ наукѣ и борьба съ нимъ не представляетъ собою чего либо неслыханнаго и невиданнаго въ исторіи человѣческой мысли. Напротивъ того, какъ разъ съ этого обли-

ченія и съ этой борьбы начиналъ свою гносеологическую и методологическую проповѣдь основоположникъ теоріи индуктивнаго познанія новаго времени, — Бэконъ Веруламскій. Всѣмъ намъ со школьной скамьи памятны тѣ «идолы», которымъ, какъ это показалъ Бэконъ, поклоняется человѣческій разумъ, и которые сбиваютъ его съ надлежащаго правильнаго пути познанія, а потому въ видахъ обезпеченія послѣдняго должны быть низвержены и отброшены. Всѣ эти подмѣченные Бэкономъ «идолы» сводятся въ концѣ концовъ къ разнаго рода предразсудкамъ и предвзятымъ мнѣніямъ, которые зарождаются во внутреннемъ субъективномъ мірѣ ученаго изслѣдователя и еще болѣе воспринимаются имъ отъ окружающей его общественной среды; всѣ они касаются разнаго рода деталей, вещей второстепенныхъ. Настоятельно необходимо углубить данный вопросъ и обратить вниманіе на то о с н о в н о е. т а к ъ с к а з а т ь, и п о д л и н н о е и д о л о п о к л о н с т в о, въ которое впадаетъ наука, когда она идетъ своимъ познавательнымъ путемъ помимо Бога и тѣмъ болѣе противъ Бога, и наполняетъ зіяющую пустоту своимъ измышленіемъ, — творитъ себѣ кумира.

Такъ какъ идея Бога составляетъ конечное обоснованіе и утвержденіе человѣческаго познанія, то отходъ отъ нея, а тѣмъ болѣе походъ противъ нея пагубно отражается на всѣхъ трехъ элементахъ познавательной дѣятельности, которые мы различали выше, — и на объектѣ, и на орудіи и на цѣли познанія.

Игнорированіе, а тѣмъ болѣе прямое отрицаніе идеи Бога влечетъ за собою утрату надлежащаго представленія о феноменальности мірового процесса. Отсюда уже одинъ шагъ къ тому, чтобы приписать отдѣльнымъ явленіямъ или даже ихъ логическимъ обобщеніямъ извѣстнаго рода абсолютный характеръ, вслѣдствіе чего они изъ предмета изученія превращаются въ предметъ поклоненія и обоготворенія. Этотъ шагъ былъ сдѣланъ основоположникомъ современнаго позитивизма, который обоготворилъ человѣчество какъ нѣкое Великое Существо (Grand Être) и сотворилъ себѣ религію человѣчества. Контъ идолопоклонствовалъ по крайней мѣрѣ хоть въ болѣе крупномъ масштабѣ, ибо его Великое Существо обнимало собою и всѣхъ живущихъ на землѣ людей, и мертвыхъ, которые «правятъ живыми», и будущихъ людей. Послѣдующіе позитивисты, отбросившіе религію Конта, были гораздо мельче и довольствовались меньшимъ. Они стали себѣ творить кумира изъ Атома, Матеріи, Энергіи, наконецъ, изъ экономики въ пресловутой доктринѣ экономическаго матеріализма. Въ результатѣ получился новоявленный своеобразный ф е т и ш и з м ъ, т. е. mutatis

mutandis возстановлено было то состояніе человѣческаго разума, которое Контъ считалъ первобытнымъ, и возвращенія котораго онъ, конечно, не предвидѣлъ, когда провозглашалъ наступленіе совершеннѣйшей стадіи, — стадіи позитивнаго знанія.

Игнорированіе идеи Бога, а тѣмъ болѣе прямое богоборчество извращаетъ человѣческій разумъ. Лишенный религіознаго начала смиренія, разумъ человѣческій утрачиваетъ сознаніе предѣловъ, поставленныхъ его познавательной дѣятельности, и, устремляясь на то, что для него недоступно, теряетъ въ значительной мѣрѣ свою познавательную способность. Простирая свое дѣйствіе на области, для него недоступныя, человѣческій разумъ насильственно подводитъ ихъ подъ свои несовершенныя категоріи, произвольно ихъ упрощаетъ и въ этомъ видѣ считаетъ ихъ постигнутыми и познанными. На самомъ дѣлѣ получается не познаніе, а самообманъ разума, не выясненіе вопросовъ мірозданія, а ихъ затемненіе. Въ гордынѣ самомнѣнія человѣческій разумъ перестаетъ смотрѣть на себя, какъ на орудіе познанія, и начинаетъ считать себя какимъ то самостоятельнымъ творческимъ началомъ, которое призвано не только къ цѣлесообразному сочетанію дѣйствія познанныхъ міровыхъ силъ въ своихъ видахъ, но и къ преодолѣнію этихъ силъ, разъ онѣ съ точки зрѣнія человѣческаго разума стоятъ на пути раціональнаго устройства человѣческой жизни. Отсюда стремленіе къ исправленію и усовершенствованію человѣческой природы помощью науки, стремленіе къ своего рода спасенію рода человѣческаго собственными силами человѣческаго разума хотя-бы отъ ужаса смерти и порождаемаго имъ пессимизма, о чемъ любилъ говорить И. И. Мечниковъ. Отсюда же провозглашенный и заповѣданный Карломъ Марксомъ «прыжокъ въ царство свободы», т. е. освобожденіе человѣка собственными силами его разума отъ оковъ необходимости, отъ подчиненія природѣ и общественной закономѣрности, отъ узъ ирраціональнаго и непредвидѣннаго. Нечего и говорить о томъ, что такія стремленія не только не оправдываются научнымъ знаніемъ, но и прямо ему противорѣчатъ. Они вышли не изъ познавательной дѣятельности человѣческаго разума, а изъ его авторитарнаго, такъ сказать, законодательствованія вселенной. Всемогущество Божье замѣнено всемогуществомъ человѣческаго разума. Отвернувшись отъ Бога, человѣкъ творитъ себѣ кумира изъ собственнаго разума, и поклоняется ему и приноситъ ему жертвы даже кровавыя, если ихъ требуетъ извращенный разумъ ради «прыжка въ царство свободы», ради «земного рая».

Идолопоклонство налагаетъ свою печать и на результаты человѣческаго познанія — на устанавливаемую человѣческимъ разумомъ закономѣрность явленій. И изъ нея творитъ себѣ кумира человѣкъ, отвернувшійся отъ Бога. Что это такъ, достаточно вспомнить объ эволюціи, которую рьяные позитивисты пишутъ съ прописной буквы и которой поклоняются, какъ причинѣ всѣхъ причинъ.

Идолопоклонническое изувѣрство извращаетъ подлинный смыслъ положенія объ объективной значимости закономѣрности явленій, устанавливаемой человѣческимъ разумомъ. Смыслъ этотъ заключается въ томъ, что, если закономѣрность установлена правильнымъ научнымъ путемъ, правильнымъ методомъ, то она всегда соотвѣтствуетъ объективной закономѣрности мірозданія. Но въ силу ограниченности человѣческаго разума устанавливаемые имъ законы явленій открываютъ не всю сущность бытія, какова остается для науки тайной, а только часть ея, одну сторону. Въ этомъ смыслѣ объективная значимость закономѣрности явленій, устанавливаемой человѣческимъ разумомъ, всегда относительна. Это вполнѣ понятно и ясно въ той правильной перспективѣ разума, которая дается религіозной идеей Бога, какъ совершеннаго, абсолютнаго Разума. Но разъ человѣкъ отвернется отъ Того, въ чьемъ свѣтѣ мы узримъ свѣтъ, разумъ его затемняется. Утрачивается правильное представленіе объ относительности законовъ явленій, устанавливаемыхъ человѣческимъ разумомъ, и въ интеллектуальной гордынѣ человѣкъ произвольно превращаетъ ихъ въ нѣчто абсолютное. Человѣкъ творитъ себѣ изъ нихъ кумира и въ идолопоклонническомъ рвеніи приписываетъ законамъ существованія характеръ законовъ долженствованія. Таково происхожденіе позитивной морали альтруизма, проповѣданной О. Контомъ, и морали общественной солидарности, проповѣдуемой современными позитивистами. Законы существованія и долженствованія несомнѣнно сливаются въ конечномъ синтетическомъ единствѣ, но это сліяніе составляетъ величайшую тайну Божью, воспріятіе которой возможно только религіознымъ путемъ. Для науки же эти двѣ области навсегда остаются раздѣльными, какъ раздѣльны для нея даже отдѣльныя области знанія, ибо въ силу ограниченности человѣческаго разума монизмъ для науки недоступенъ, и плюрализмъ является для нея предѣломъ, его же не прейдеши. Всякая т. н. позитивная, или научная мораль есть не что иное, какъ твореніе себѣ кумира. Въ частности альтруизмъ и мораль общественной солидарности представляютъ собою не что иное, какъ воз-

веденіе на степень абсолютной этической цѣнности одного изъ эмпирическихъ проявленій абсолютнаго закона любви, осуществляемаго въ исторіи человѣчества закономѣрно, но все же путями неисповѣдимыми.

То начало изслѣдовательской объективности и критики, которое все же несомнѣнно заложено въ позитивизмѣ, должно было рано или поздно обличить и отвергнуть тѣхъ идоловъ, которыхъ создали ослѣпленные интеллектуальной гордыней позитивисты. На нашихъ глазахъ явилась теорія относительности Эйнштейна, отнявшая у научныхъ законовъ ихъ абсолютный характеръ. Заколебалась почва подъ идолопоклонннческой мыслью. Многіе ея представители пойдутъ, вѣроятно, по пути скептицизма и аморализма или солипсизма и самоутвержденія собственнаго «я». Но для религіознаго человѣка не послѣдовало при этомъ никакой катастрофы. Получилось лишь научное осознаніе одного изъ тѣхъ положеній, которыя имѣлись въ сознаніи религіозномъ.

Твореніе себѣ кумира есть г р ѣ х ъ, и, какъ таковой, влечетъ за собою наказаніе. Наказаніе это заключается прежде всего въ лишеніи человѣка тѣхъ духовныхъ достиженій, которыя даются познаніемъ истиннаго Бога. И въ области науки твореніе себѣ кумира влечетъ за собою и утрату тѣхъ интеллектуальныхъ достиженій, которыя даются путемъ правильнаго научнаго познанія. Выше мы видѣли, какъ подъ вліяніемъ идолопоклонства извращаются и объектъ, и орудіе и результаты познанія. Но наука не удовлетворяется однимъ знаніемъ. Она стремится знать, чтобы предвидѣть, и предвидѣть, чтобы дѣйствовать. И вотъ когда идолопоклонническая мысль начинаетъ дѣйствовать прямолинейно и безудержно, тогда съ полною очевидностью обнаруживаются ужасныя послѣдствія кумиротворенія. Тогда сбываются слова Спасителя: «Безъ Меня не можете дѣлать ничего». (Іоанн., XV, 5).

IV.

Въ религіи не только генетическій источникъ науки, но и ея нормативное обоснованіе и утвержденіе. Въ предѣлахъ своего надлежащаго вѣдѣнія наука вполнѣ оправдывается религіей и признается ею какъ особая сфера познавательной дѣятельности разума, даннаго человѣку Богомъ. То, что доступно раціональному познанію и, поскольку оно ему доступно, не только можетъ, но и должно познаваться научнымъ путемъ, ибо въ составъ того труда, кото-

рымъ человѣкъ долженъ обезпечивать свое существованіе на землѣ, входитъ внѣ всякаго сомнѣнія и познавательный трудъ, необходимость котораго все возрастала и возрастаетъ по мѣрѣ умноженія человѣческаго рода и уплотненія населенія имъ земли. Наука познаетъ явленія, феноменальную сторону бытія и примѣнительно къ такому своему объекту дѣйствуетъ своимъ особымъ методомъ. Поэтому въ научную область не надлежитъ вносить метода религіознаго познанія, ибо онъ расчитанъ на другой объектъ, — на познаніе Абсолюта, на ноуменальную сторону бытія. Къ данному вопросу вполнѣ приложима третья заповѣдь Господня: «не пріемли имени Господа Бога твоего всуе.» Мистическое постиженіе феноменальной стороны бытія не дано намъ такъ-же, какъ не дано научное познаніе его ноуменальной стороны. Поэтому, если-бы мы для объясненія всякаго отдѣльнаго проявленія причинной связи между явленіями и ихъ закономѣрности восходили непосредственно къ Богу, мы принимали бы имя Господа Бога всуе, ибо пути проявленія Божья въ феноменальной сторонѣ бытія непостижимы. Но закономѣрность явленій доступна познанію въ предѣлахъ нужныхъ для существованія человѣка на землѣ. Поэтому, кто отказался бы отъ познавательнаго труда въ этомъ отношеніи и ждалъ бы непосредственнаго откровенія въ вопросахъ научныхъ, тотъ грѣшилъ бы такъ же, какъ грѣшилъ бы человѣкъ, который не молился бы о хлѣбѣ насущномъ, какъ молится трудящійся, но, не трудясь, взывалъ бы къ Господу о ниспосланіи ему въ урочные часы готоваго завтрака, обѣда и ужина.

Несомнѣнно, что то, что познаетъ наука, и то, что постигаетъ религія, сливается въ высшемъ синтезѣ единой истины, въ которомъ, напомнимъ, законы существованія сливаются съ законами долженствованія. Но такой синтезъ данъ только въ Абсолютѣ, существуетъ только въ Богѣ. Человѣкъ же со своей ограниченной природой въ своемъ преходящемъ земномъ существованіи обреченъ на плюрализмъ духовной жизни. Въ этой плюралистической системѣ имѣется свое особое мѣсто и для науки, которая въ извѣстныхъ законныхъ предѣлахъ можетъ и должна быть самодѣятельной и самостоятельной.

Ѳ. Тарановскій.

Личность Іисуса Христа и христіанская культура

Въ 1911 году Рудольфъ Эйкенъ издалъ книгу: «Можемъ-ли мы еще быть христіанами?» Авторъ снисходительно разбираетъ основы христіанскаго міровоззрѣнія и приходитъ къ утѣшительному выводу, что мы не только можемъ, но и должны быть христіанами. Однако для этого мы должны освободиться отъ церковнаго «оцѣпененія» и понимать христіанство, какъ религіозное движеніе, находящееся въ процессѣ развитія. Такимъ образомъ, отъ христіанства остается этика, толкуемая каждымъ въ мѣру его пониманія, безъ всякаго обязательнаго авторитета, но церковь упраздняется. Если такъ, то, разумѣется, печего и говорить о христіанской культурѣ. Между тѣмъ мы какъ разъ ставимъ вопросъ: возможна ли христіанская, въ частности — православная культура и на чемъ она должна базироваться, въ чемъ должна заключаться? Мы убѣждены, что такая именно православная культура можетъ быть, и что въ своихъ основахъ она будетъ отличаться отъ католической и тѣмъ болѣе протестантской, — и не только можетъ быть, но и есть въ дѣйствительности. Мы всѣ чувствуемъ, что синодальное управленіе церковью есть принципъ протестантскій, какъ папское — католическій, и что самому міросозерцанію православнаго міра эти принципы чужды. А единеніе мірянъ и духовенства въ церкви, которая, какъ говорилъ Хомяковъ, не есть «учащая» церковь (въ противоположность католическому пониманію), сочетается въ православіи съ патріаршеской іерархіей. Для насъ патріархъ ни намѣстникъ Христовъ, ни предсѣдатель церковнаго управленія, — а есть высшее лицо въ духовной іерархіи, глава іерархіи, но не глава церкви. Это пониманіе даетъ особое мѣсто въ церковной и православной культурной жизни всѣмъ элементамъ ея. Но можетъ-ли эта культура создаваться безъ того, чтобы въ сознаніи не только вѣрующихъ, но и мыслящихъ людей не былъ ясенъ историческій и реальный образъ основателя нашей религіи? Необходимо, чтобы и мысль подошла къ нему безъ страха сокрушить вѣру. Для этой цѣли написаны послѣдующія страницы моего скромнаго опыта.

I. Наука и вѣра въ вопросѣ объ І. Христѣ.

О жизни, проповѣди, смерти и воскресеніи І. Христа есть церковное ученіе и есть т. наз., «ученое» изслѣдованіе. Первое основано на вѣрѣ въ то, что І. Христосъ есть Сынъ Божій, вторая Ипостась св. Троицы, и что событія Его жизни не представляютъ собой событій обыкновенной человѣческой жизни, а церковь, Имъ основанная, пребудетъ во вѣки, сначала на землѣ и въ Царствіи Небесномъ, потомъ только въ послѣднемъ. «Наука» въ своемъ отношеніи къ Іисусу Христу основывается также на вѣрѣ. Это—вѣра въ то, что І. Христосъ не былъ Богомъ, что Онъ, если и существовалъ, то былъ просто человѣкомъ, хотя, быть можетъ, и очень одареннымъ, и что религія, Имъ основанная, есть одна изъ человѣческихъ религій, которыя всѣ имѣютъ свое начало и свой конецъ. Собственно говоря, наука, какъ изученіе того, что было и что есть, совершенно не въ правѣ отрицать божественность І. Христа и чудесныя событія Его явленія на землѣ. Мы дѣлаемъ логическую ошибку, когда думаемъ, что наука отрицаетъ непорочное зачатіе, рожденіе отъ Дѣвы и. т. п. Наука можетъ говорить только о томъ, что она знаетъ или стремится съ помощью своихъ методовъ узнать. Но изъ того, что никогда въ другихъ случаяхъ дѣвственницы не рождаютъ, наука, какъ таковая не можетъ заключить, что не родился Сынъ Божій отъ Дѣвы. Изъ того, что не воскресаютъ въ третій день послѣ своей смерти покойники, наука не можетъ дѣлать вывода, что не воскресъ и І. Христосъ, Сынъ Божій. Такъ не бываетъ въ обычной человѣческой жизни, но только особенное состояніе вѣры, а не знанія можетъ отсюда заключать, что такъ и не могло быть. Такимъ образомъ, противъ одной вѣры стоитъ другая. Эта послѣдняя, называя себя гордымъ именемъ науки, съ жаромъ устремляется противъ вѣры, открыто признающей себя вѣрой. Доказать, что І. Христосъ не былъ Сыномъ Божіимъ, что Онъ не родился отъ Пресвятой Дѣвы, что не воскресъ въ третій день по писанію и т. д., совершенно невозможно. Но научное изслѣдованіе и не стремится доказать это. Оно просто утверждаетъ, что ничего этого не было, и, избавившись такимъ образомъ отъ обязанности опровергать религіозную вѣру, старается только или объяснить, какъ создалась эта вѣра, или разсказать, что было въ дѣйствительности. Для достиженія первой цѣли, т. е. выясненія «происхожденія христіанства», дѣлаются изслѣдованія, часто очень цѣнныя и важныя, въ области исторіи малоазіатскихъ религій, еврейской исторіи, александрійской философіи и т. д. Такимъ путемъ возсоздается та обстановка, въ которой

дѣйствовалъ І. Христосъ, а затѣмъ распространялось христіанство. Но, разумѣется, если бы даже все это мы узнали во всѣхъ деталяхъ, еслибы, напримѣръ, оказалось, что проповѣдь І. Христа тѣсно примыкаетъ къ извѣстнымъ іудейскимъ настроеніямъ, — то это ни малѣйшимъ образомъ не свидѣтельствовало бы ни противъ истины Христовой проповѣди, ни противъ ея божественнаго источника. Христосъ, какъ человѣкъ, какъ Богочеловѣкъ, долженъ былъ имѣть историческую связь съ прошлымъ, и онъ эту связь подчеркиваетъ постоянно, ссылаясь на пророковъ и на Законъ. Но, говоря логически, значило-ли бы это, что проповѣдь І. Христа есть только человѣческая проповѣдь, которая подобна, напримѣръ, философіи Сократа, и создаетъ школу, оставитъ традицію и умретъ? Исходя изъ религіозныхъ предпосылокъ, подготовивши сначала палестинское іудейство, потомъ іудейскую діаспору, потомъ языческій міръ къ воспріятію Христова ученія, Спаситель могъ создать Свою вѣчную церковь во всемъ мірѣ. И только вѣра въ то, что этого не было, вѣра, именующая себя наукой, можетъ утверждать, что далѣе обычнаго человѣческаго ученія и въ христіанствѣ нѣтъ ничего. Остается-стало быть-изучать только одно изъ безчисленныхъ человѣческихъ заблужденій. Наука (въ дальнѣйшемъ я буду такъ именовать эту вѣру въ то, что І. Христосъ не Богъ и т. п., потому что она сама такъ называетъ себя) — наука указываетъ такимъ образомъ историческую обстановку, въ которой протекала жизнь и проповѣдь Спасителя, и отсюда дѣлаетъ попытку разсказать, отметая все чудесное, въ противоположность религіозной вѣрѣ, признающей достовѣрность Евангельскаго повѣствованія, какъ, въ дѣйствительности, протекала дѣятельность человѣка, положившаго начало христіанской религіи. И здѣсь, какъ въ исторіи до-христіанскихъ религій, наука даетъ не мало важнаго и дѣйствительно освѣщающаго жизнь І. Христа. Но такъ какъ эта наука основывается на вѣрѣ въ небытіе І. Христа, какъ Бога, а всякая живая вѣра стремится къ борьбѣ за свои основы, то и научная вѣра вступаетъ въ рѣшительный бой съ «религіознымъ суевѣріемъ». Здѣсь она, увлекаясь борьбой, не замѣчаетъ, что сходитъ съ почвы науки, т. е. безпристрастнаго изслѣдованія, которое, начинаясь, не знаетъ еще, къ какимъ выводамъ придетъ. Здѣсь уже окончательные выводы извѣстны, и «наука» пытается только подобрать доказательства для заранѣе извѣстныхъ выводовъ и наиболѣе убѣдительные и яркіе аргументы. Она поступаетъ здѣсь, какъ плохой богословъ, — поступаетъ такъ именно потому, что руководится фанатизмомъ, а не безпристрастнымъ истинно- научнымъ духомъ изслѣдованія.

Но такъ какъ совѣсть народовъ тяготится проповѣдью Христа, то она рада освободиться отъ своихъ угрызеній, признавъ Христа не существовавшимъ, ученіе его однимъ изъ многихъ религіозныхъ ученій, а церковь просто пережиткомъ какой то полуязыческой старины. А потому всякій человѣкъ, выступающій противъ христіанства подъ знаменемъ науки, можетъ расчитывать на успѣхъ. Такой-же авторъ, конечно, всегда найдетъ себѣ издателя, а потому и сочувственную прессу. Но тѣ, кто съ Христомъ, съ нимъ и «сораспинаются».

Нѣкій Binet-Sanglé, писавшій по-французски, утверждалъ, что І. Христосъ былъ душевно-больнымъ человѣкомъ, происходившимъ отъ алкоголическихъ родителей. Люди съ такой тяжелой наслѣдственностью, заявлялъ онъ, склонны къ религіознымъ экстазамъ и религіозному бреду. И далѣе слѣдуетъ нѣсколько клиническихъ примѣровъ религіозныхъ помѣшательствъ на почвѣ алкоголизма. Но именно эти-то примѣры и могли бы убѣдить менѣе фанатически настроеннаго писателя, что этотъ религіозный бредъ больныхъ ни для кого не убѣдителенъ, что онъ полонъ нелѣпостей. Онъ умираетъ вмѣстѣ съ больнымъ мозгомъ, его породившимъ. Если-же какому-нибудь больному фантасту удастся даже создать секту, то долговѣчна-ли она, то можетъ ли она превратиться въ міровую религію, какой сдѣлалось христіанство? Конечно, этими вопросами якобы научное изслѣдованіе Binet-Sanglé не задается. Впрочемъ, именно полная «ненаучность» этой книги, вѣроятно, такъ бросается въ глаза, что она, насколько я знаю, не получила распространенія и извѣстности. Но примѣромъ того, какъ эта лже-наука ненавидитъ христіанство, и какъ она злобно устремляется на безконечно чистый образъ Христа, — она все-таки можетъ служить.

Въ одно время съ Binet-Sanglé боролся съ христіанствомъ авторъ, пишущій по-нѣмецки, но въ противоположность французскому врачу, пріобрѣвшій большую извѣстность. Это профессоръ Артуръ Древсъ, авторъ книги: «Die Christus-Mythe», выдержавшей нѣсколько изданій. Онъ стремится доказать что І. Христосъ, вообще, совсѣмъ не существовалъ, а есть только продуктъ религіознаго творчества, миѳъ. Самая религія Христа создана Апостоломъ Павломъ. Доказательства Древса въ значительной мѣрѣ уже опровергнуты, если, вообще, здѣсь можетъ идти рѣчь о доказательствахъ. Характерно, однако, другое — отсутствіе психологическаго чутья. Мы знаемъ, что первые-же христіанскіе мученики, уже во 2 вѣкѣ, умирали не за вѣру христіанскую, но за Христа. Его образъ стоялъ такъ свѣтло и прекрасно передъ совѣстью первыхъ

мучениковъ за Него, что они шли на всякія мученія, только чтобы не принести жертвы языческимъ богамъ. Можемъ ли мы отрицать у нихъ живое чувство непосредственной, теплой близости съ Христомъ? Гибнуть можно и за идею, но, если не за идею, то за нѣчто непосредственно близкое, дорогое. Они знали, чѣмъ былъ Христосъ и умирали за Него.

Предвзятость враждебнаго отношенія къ Христу и къ христіанству въ этихъ сочиненіяхъ такъ бросается въ глаза, что о нихъ, какъ о научныхъ, трудно и говорить: это просто полемика, не пренебрегающая никакими средствами. Но другое отношеніе мы находимъ въ дѣйствительно ученой литературѣ по исторіи ранняго христіанства. Эта литература просто не признаетъ возможности ничего чудеснаго и божественнаго въ жизни І. Христа и Его учениковъ. Слѣдовательно все, что говорится въ Евангеліи именно объ этой сторонѣ, основано на заблужденіи или сознательномъ обманѣ, хотя бы этотъ послѣдній былъ вызванъ самыми лучшими побужденіями. Такъ какъ, — утверждаетъ наука, — Христосъ не могъ быть Богомъ и такъ какъ Онъ не творилъ чудесъ, то для свидѣтельствъ Евангелія о проявленія божественной личности Спасителя надо искать источниковъ въ тогдашнемъ суевѣрномъ настроеніи массъ и даже выдающихся среди нихъ людей. Таковъ, напримѣръ, отзывъ Гарнака, одного изъ крупнѣйшихъ авторитетовъ въ области ранне-христіанской исторіи, объ евангелистѣ св. Лукѣ. Онъ находитъ этого евангелиста выдающимся по уму и историческимъ дарованіямъ человѣкомъ. Св. Лука во всемъ заслуживаетъ довѣрія, кромѣ одного: когда онъ начинаетъ свидѣтельствовать о чудесахъ, сотворенныхъ І. Христомъ и Его учениками. Возможно ли такое психическое соединеніе свойствъ, какое приписывается Гарнакомъ св. Лукѣ: этотъ вопросъ даже не ставится, т. к. ясно само собой, что чудесъ не бываетъ и, стало быть, повѣствователь о нихъ или заблуждался, или лгалъ. И въ то же время этотъ повѣствователь, по характеристикѣ Гарнака, человѣкъ, обладающій способностью очень тонкаго анализа и большимъ критическимъ чутьемъ. Но какъ только онъ говоритъ о чудесныхъ дѣяніяхъ, которыя онъ самъ совершалъ или наблюдали близко ему извѣстные люди, да и не одинъ, а по многу сразу, онъ теряетъ, по отзыву Гарнака, всѣ свои высшія умственныя способности и правдивость, ибо чудесъ не было и не могло быть. Такъ говоритъ наука. Надо-ли утверждать, что чудеса напротивъ бываютъ, что всякій человѣкъ, заглянувъ въ свою душу и въ свое прошлое, найдетъ въ нихъ свой непререкаемый внутренній опытъ, свидѣтельствующій о чудесномъ? Все

равно: этотъ личный аргументъ никого не убѣдитъ, и наука остается при своемъ. Надо-ли приводить, далѣе, что чудесное — даже не въ томъ высшемъ моральномъ смыслѣ, какой раскрывается въ истокахъ христіанства, а чудесное въ смыслѣ выходящаго за предѣлы нашего познанія физической природы, — постоянно врывается въ нашу жизнь въ видѣ явленій медіумизма, телепатіи, ясновидѣнія и т. д.? Для того, что гордо именуетъ себя наукой, всѣ эти явленія или просто обманъ или шарлатанство, или еще недостаточно изученныя проявленія все тѣхъ же физическихъ силъ, подобно дѣйствію радія, гипнотизму и т. д. Такъ мы упираемся въ стѣну, черезъ которую, конечно, нѣтъ прохода.

Такъ какъ, — говоритъ наука, — не можетъ дѣвственница родить сына, то евангельскій разсказъ о рожденіи І. Христа отъ Дѣвы Маріи есть миѳъ. Необходимость подыскать соотвѣтствующіе миѳы такъ настоятельна, что наука можетъ удовольствоваться самыми случайными и отдаленными аналогіями, чтобы д о к а з а т ь, что и этотъ разсказъ есть миѳъ. И вотъ оказалось, что въ Аравіи, въ Петрѣ по сообщенію греческаго писателя Епифанія, чтили Дѣву Κόρην, τὴν Παρθένον и рожденнаго ею какаго-то Дусара-Δουσαρην. Этого было достаточно, чтобы Cheyne (Biblic Problems 1904) объяснилъ ученіе о Б. Матери и рожденіи І. Христа «изъ мистерійнаго культа въ Петрѣ». Но существовали-ли такія мистеріи въ дѣйствительности, какой характеръ онѣ имѣли, могли-ли оказать какое-нибудь вліяніе на образованіе «миѳа о Христѣ» и почему соединились съ нимъ, обо всемъ этомъ не считается нужнымъ говорить. Другая аналогія еще поразительнѣе: миѳическій богъ Аттисъ былъ порожденъ дѣвой изъ миндалины; богиня Кибела, м о ж е т ъ б ы т ь, признавалась дѣвственной матерью. Отсюда выводъ Хейне, который имѣетъ всю прелесть научнаго умозаключенія: «Если эта идея была распространена въ качествѣ религіознаго догмата христіанствомъ, то она представляется не совсѣмъ чуждой различнымъ вѣрованіямъ Малой Азіи, которыя хранились въ древнихъ религіяхъ». Между тѣмъ, дѣло обстоитъ слѣдующимъ образомъ: источникъ разсказа о непорочномъ зачатіи есть сама Божья Мать, которая «слагала въ сердцѣ своемъ», по теплому замѣчанію евангелиста, все, что относилось къ рожденію и дѣтству Спасителя. Авторитетъ Маріи, какъ матери І. Христа, стоялъ уже такъ высоко среди учениковъ Спасителя, что евангеліе Іоанна, писанное въ то время, когда она, вѣроятно, уже скончалась, и о ней можно было говорить, не опасаясь навлечь на нее гоненіе іудеевъ, — это евангеліе съ трогательной нѣжностью говоритъ о Божьей Матери, и эта

нѣжность ни въ комъ не вызывала осужденія. Напротивъ, въ древнѣйшемъ текстѣ Символа Вѣры, составленномъ, какъ полагаетъ Knopf, одинъ изъ авторитетнѣйшихъ изслѣдователей апостольскаго періода, за-долго до 140 г., мы уже читаемъ исповѣданіе вѣры въ «Христа Іисуса, Сына Его (Бога) Единороднаго, Господа нашего, рожденнаго отъ Духа Святого и Маріи Дѣвы». Это утверждалось преданіемъ, идущимъ отъ людей, непосредственно знавшихъ Мать Іисуса Христа. Культъ ея былъ настолько общеизвѣстенъ, что страстная іудейская полемика, боровшаяся съ расколомъ среди іудейства, не минуетъ и личности Божіей Матери. Она знаетъ эту послѣднюю, какъ «плетельщицу женскихъ волосъ» Frauenhaarflechterin; называетъ ее «невѣрной мужу», утверждаетъ, что І. Христосъ былъ сыномъ какого-то Пандеры и т. д. (J. Aufhauser. Antike Jesus-Zeugnisse. Bonn 1913). Во всякомъ случаѣ, Марія (Mirjam) представляется и талмудическому преданію, и христіанскому священному писанію, какъ лицо совершенно реальное, хорошо и многимъ извѣстное. Это не Кисела, не мать Аттиса, не какой-нибудь Малоазіатскій миѳъ. Если съ такимъ упорствомъ христіанскій догматъ, уже со временъ евангельскихъ говоритъ о рожденіи Спасителя отъ Дѣвы Маріи, то остается или вѣрить въ это, или не вѣрить, но нѣтъ возможности, съ минимальной степенью достовѣрности, углубляться въ сравнительно миѳологическія изысканія.

Я совершенно не намѣренъ вдаваться въ подробности и останавливаться на исторіи христіанского ученія о жизни Спасителя съ цѣлью полемики. Думаю, что такая полемика и безполезна, потому, что здѣсь просто сталкиваются двѣ вѣры: одна въ то что І. Христосъ есть Богъ, и потому евангельское ученіе о Немъ, какъ о Богѣ, есть истина; другая въ то, что онъ не Богъ, и потому всѣ свидѣтельства объ Его чудесной жизни и дѣятельности ложны. Для вѣрующаго Тайная Вечеря есть причастіе тѣла и крови Христовыхъ, для Саломона Рейнака («Orpheus») это — «теофагія», manducatio (поѣданіе) бога, — «идея, далеко не новая въ исторіи религіозныхъ вѣрованій человѣчества, воскрешенная въ нѣсколько облагороженной формѣ христіанствомъ, что и помогло его дальнѣйшему распространенію».

Какъ извѣстно, очень усердно искали вліянія культовъ мистерій на образованіе первоначальнаго христіанства, воздѣйствіе эллинизма и т. д. Можетъ быть я не ошибусь, если, ссылаясь на авторитеты Клемента, Вендланда, Хейнрица, скажу, что, кромѣ случайныхъ совпаденій или кажущихся сходствъ, ничего для под-

твержденія этихъ вліяній не найдено. Христіанство вышло изъ мессіанскихъ ожиданій іудейства; самъ божественный учитель, богочеловѣкъ І. Христосъ, сознавалъ себя іудеемъ; ученики его были іуден, и еврейскія общины въ діаспорѣ, перечисленныя Гарнакомъ въ его книгѣ о миссіи христіанства, были первыми ячейками новой вѣры въ языческомъ мірѣ. Этими короткими замѣчаніями я, разумѣется, совершенно не имѣю въ виду исчерпать вопросъ объ отношеніи научнаго изслѣдованія къ вѣрѣ въ божественность І. Христа. Я не затронулъ значительнаго большинства даже лично мнѣ извѣстной литературы по этому предмету. Необходимо отмѣтить, что «научное» невѣріе совершенно не касается существа дѣла, т. е. вѣры въ І. Христа, какъ Бога, такъ какъ, каковы бы ни были историческіе источники христіанства, они не могутъ опровергнуть этой вѣры: вѣдь самъ І. Христосъ положительно устанавливаетъ историческую связь между собою и религіознымъ прошлымъ іудейства, внося только принципіальное различіе въ прежнее міровоззрѣніе («а я говорю вамъ . . .»). Былъ-ли онъ душевно близокъ къ ессеямъ, сочувствовалъ ли Гамаліилу и какимъ-нибудь другимъ учителямъ іудейства и т. д., все это не стоитъ ни въ какомъ противорѣчіи съ вѣрой въ божественность І. Христа, ибо и самые историческіе пути развитія человѣческой мысли и воли, по которымъ пошло распространеніе христіанства, должны были быть подготовлены Промысломъ, когда Богъ Отецъ послалъ Бога Сына въ міръ. Если бы, однако, это было только историческое приспособленіе стараго къ новому, напримѣръ, перенесеніе малоазіатскихъ мистерій или александрійской философіи на іудейскую почву, то мы не имѣли бы христіанства. Должно существовать и дѣйствительно существуетъ нѣчто такое въ настроеніи, въ отношеніи къ человѣку и наконецъ въ дѣйствіи, что выдѣляетъ христіанство изъ массы другихъ религій, сектъ и ученій. Дѣйствительно, «заповѣдь новая», искупительная смерть за грѣхи людей, созданіе Церкви, пребывающей во вѣкъ: этимъ и многимъ другимъ христіанство отличается отъ другихъ религій міра. Позвольте мнѣ сослаться еще на одинъ авторитетъ въ области церковной исторіи, на нѣмецкаго ученаго Трельча. «Всякое изслѣдованіе въ области происхожденія христіанства, говоритъ онъ, — уводитъ насъ глубоко въ проблемы сверхчувственнаго міра. Конечно, нельзя отрицать, что христіанство «развивалось», что его корни лежатъ въ гебраизмѣ пророковъ, и что могутъ быть отмѣчены и другія вліянія въ образованіи его. Весьма важными источниками служили также еврейскій мессіанизмъ и вѣра послѣ-маккавеевской эпохи въ безсмертіе души; пар-

систская (зороастрійская) вѣра въ демоновъ и ангеловъ, вліянія эллинизма съ его спиритуализмомъ и гуманизмомъ могли точно также оказывать свое воздѣйствіе. Все содержаніе этихъ вліяній и ихъ послѣдствія выступили впервые уже въ первомъ поколѣніи христіанъ и затѣмъ обнаруживались все сильнѣе. Но какъ ни смотрѣть на все это, истиннымъ источникомъ христіанства остается все-таки чудесная личность самого Іисуса.» Дѣйствительно, личность І. Христа такъ чудесна; Его убѣжденіе въ томъ, что въ Немъ нашла себѣ завершеніе вся исторія человѣчества, прошлое и будущее, такъ необыкновенно, и такъ человѣчески необъяснимо то, что этому Его убѣжденію повѣрили современники, соплеменники и чужіе, простые люди и образованнѣйшіе люди своего времени, — что едва-ли генезисъ такой личности можетъ представлять естественное явленіе человѣческой исторіи. Но не создана ли самая эта личность воображеніемъ какой-нибудь религіозной школы?

II. Историчность личности Іисуса Христа.

Мы, люди вѣрующіе въ божественность І. Христа, сознательно пребывающіе въ лонѣ православной Церкви, убѣждены и въ томъ, что на этой вѣрѣ можетъ и должна быть построена культурная жизнь. Иначе и самая вѣра останется недѣйственной. Пусть эта культура не сможетъ охватить все человѣчество, даже народы, признающіе себя православными, но что она должна объединять значительныя группы людей, что основы ея могутъ быть указаны нашимъ религіознымъ сознаніемъ, — въ этомъ едва ли можетъ быть сомнѣніе. Но построеніе христіанской культуры мыслимо лишь при полномъ убѣжденіи въ томъ, что І. Христосъ не миѳъ, какъ объявляетъ «наука» однихъ, не одинъ изъ іудейскихъ религіозныхъ учителей, отъ имени котораго выступаетъ извѣстная школа іудейскихъ мыслителей (апостолъ Павелъ и другіе, въ средѣ которыхъ были составлены евангелія), — но есть живая историческая личность, подлинно жившая и дѣйствовавшая на землѣ. Іудейское преданіе никогда не сомнѣвалось въ томъ, что І. Христосъ есть историческая личность. Талмудъ, изъ котораго всѣ соотвѣтствующія мѣста извлечены уже въ упомянутой книгѣ Ауфхаузера, относится, естественно, несочувственно и враждебно къ личности «Ешу» Назареянина, но считается съ нимъ совершенно опредѣленно, какъ съ реальной личностью. Рав. Synhedrin (f. 107) обвиняетъ І. Христа въ томъ, что Онъ занимался

будто бы колдовствомъ, привелъ Израиль ко грѣху и внесъ въ его среду расколъ. Тотъ же талмудическій текстъ въ другомъ мѣстѣ (f. 67) разсказываетъ о томъ, какъ совершилось преданіе І. Христа суду, и что «его повѣсили наканунѣ праздника Пасхи» (Man hing Ihn an am Vorabend des Pesahfestes). Наконецъ, въ третьемъ мѣстѣ того же текста (f. 43) приведена любопытная подробность. — что Jesu «стоялъ близко къ правительству» (ср. Лук. VIII 3. — Іоанна, жена Хузы, домоправителя Иродова, и Сусанна, и многія другія, которыя служили Ему имѣніемъ своимъ). Все это указываетъ, пожалуй, на желаніе іудейскихъ противниковъ І. Христа опорочить его дѣятельность и съ моральной, и съ политической стороны, но свидѣтельствуетъ вмѣстѣ съ тѣмъ, что самая личность Его, какъ и Его матери, была хорошо извѣстна въ іудейскихъ кругахъ. Тацитъ, писавшій въ концѣ I-го вѣка, приблизительно, лѣтъ 60 послѣ смерти и воскресенія І. Христа сообщаетъ о немъ то, что уже крѣпко связалось съ именемъ Спасителя, настолько крѣпко, что потомъ вошло въ первоначальный текстъ Символа Вѣры. Говоря о преслѣдованіи новаго гибельнаго суевѣрія (exitiabilis superstitio), онъ называетъ (Annales XV, 44) источникомъ его Христа, который при императорѣ Тиверіи былъ подвергнутъ смертной казни прокураторомъ Понтіемъ Пилатомъ. Нѣсколько позже Светоній всколзь упоминаетъ о Христѣ, считая Его демагогомъ, побуждающимъ іудеевъ къ волненіямъ.

Свидѣтельства друзей Христа еще болѣе цѣнны, чѣмъ показанія Его враговъ или римскихъ писателей, презиравшихъ іудейскую свару и не желавшихъ вникать во внутреннія отношенія іудейства. Если показанія каноническихъ евангелій объ І. Христѣ, Его матери и братьяхъ, Его дѣтствѣ, Его отношеніяхъ къ различнымъ кругамъ іудейскаго общества ничего не говорятъ скептическому сознанію, не желающему увидѣть за всѣмъ этимъ реальный образъ, то какъ оно не остановится передъ тѣмъ фактомъ, что родной братъ І. Христа, съ нимъ вмѣстѣ выросшій, Іаковъ, былъ первымъ епископомъ церкви, признававшей Его Богомъ? Объ этомъ Іаковѣ, какъ сильной нравственной личности, говорятъ и Іосифъ Флавій (ок. 37—105), и Хегезиппъ (ок. 180). Для того, чтобы признать человѣка, съ которымъ онъ вмѣстѣ жилъ, Богомъ, стать во главѣ основанной Имъ Церкви, которая поклонялась Ему, какъ Богу, и сдѣлать это не ради выгоды, мірской славы и т. д., а, напротивъ, отдавъ за это свою жизнь, — для всего этого надо было носить въ душѣ яркій образъ живого общенія съ реальной личностью. Потомство семьи, изъ которой вышелъ Магометъ, могло

стать во главѣ могущественнаго калифата и чтить основателя религіи, какъ пророка Аллаха, но все-же не какъ бога. Но вѣдь Христа, сына плотника, которому негдѣ было приклонить голову, и который былъ гонимъ и былъ казненъ, — Его родной братъ признаетъ Богомъ, и вѣритъ въ это до такой степени, что ради этой вѣры идетъ на смерть. Психологически это объяснимо лишь въ томъ случаѣ, если живой образъ Іисуса Христа до такой степени овладѣвалъ душой всѣхъ, кто былъ къ Нему близокъ, что знавшій Его уже не могъ сомнѣваться въ томъ, что І. Христосъ Сынъ Божій, хотя и всѣ знали, что Онъ — Сынъ Маріи. Но почему же такъ мало біографическихъ свѣдѣній дошло до насъ? Почему мы ничего не знаемъ о наружности І. Христа, объ Его жизни отъ отрочества до выступленія на проповѣдь и т. д.? На это можно было бы отвѣтить также вопросомъ: представьте себѣ, что до насъ дошли подлинныя изображенія І. Христа, и что мы знаемъ въ деталяхъ Его жизнь. Не явился ли бы тогда Спаситель для насъ, какъ историческій дѣятель, въ извѣстной исторической обстановкѣ, однако безъ того непосредственнаго обаянія, которое создавалось живымъ общеніемъ съ І. Христомъ, и которое съ такой принудительной моральной силой заставляло вѣрить, что Онъ истинный Сынъ Божій? Если бы мы знали І. Христа слишкомъ хорошо, какъ человѣка, мы невольно на это человѣческое и обратили бы слишкомъ много вниманія. Между тѣмъ мы знаемъ о Немъ именно то, что намъ нужно знать для нашего религіознаго общенія съ Нимъ. Мы знаемъ, во имя чего І. Христосъ пришелъ на землю, какъ Онъ началъ свою дѣятельность, какъ Онъ любилъ своихъ учениковъ и простыхъ, бѣдныхъ людей и малыхъ дѣтей, какъ онъ жалѣлъ несчастныхъ и больныхъ, и какъ гнѣвался на злыхъ и лицемѣрныхъ. Мы знаемъ, что Онъ привлекалъ къ себѣ сердца чистыхъ и добрыхъ женщинъ, что Его приходъ вызывалъ радостную суету въ домѣ Лазаря, что драгоцѣнное миро эти женщины изливали Ему на ноги; все это и многое другое, что создаетъ для насъ прекрасный образъ Христа, властвующій въ нашихъ душахъ, мы знаемъ изъ Евангелія. То, для чего Сынъ Божій пришелъ къ намъ, Его проповѣдь и Его искупительная жертва намъ совершенно достаточно извѣстны. Что же намъ знать больше? Какъ онъ одѣвался, какъ жилъ до начала Проповѣди? Это — праздное любопытство, которое можетъ прикрываться какими угодно благозвучными словами, но все же остается только любопытствомъ. Вѣрующіе христіане всѣхъ временъ и народовъ молились передъ образами І. Христа и Б. Матери, вовсе не воображая ,что это ихъ

подлинные портреты. А передъ портретами едва ли и, вообще, психологически возможно молиться. Біографій І. Христа, Богоматери, апостоловъ мы не имѣемъ, но мы имѣемъ то, что нужно для нашего религіознаго сознанія: полное изложеніе ученія Христа и исторію Его крестныхъ страданій и воскресенія.

Древнее время, вообще лишенное интереса къ біографіи, прекрасно понимало это. Ученіе І. Христа было собрано съ такой исчерпывающей полнотой, что очень немногими данными удалось дополнить имѣющіяся у насъ Евангелія.

«Дѣянія Апостольскія» сложились, по мнѣнію Гарнака, въ началѣ 60-ыхъ годовъ 1-го вѣка (по Юлихеру «Einleitung in das Neue Testament», S. 397, нѣсколько позже, вскорѣ послѣ 100 г.). Но первооснова Евангелія, тотъ первоисточникъ, который былъ использованъ въ Евангеліяхъ отъ Матѳея и Луки, и который былъ тщательно изслѣдованъ тѣмъ же Гарнакомъ и другими нѣмецкими богословами, относится къ еще болѣе раннему времени. Этотъ первоисточникъ, какъ полагаетъ Гарнакъ, предназначался для общины, уже крѣпко вѣровавшей въ божественность І. Христа и твердо знавшей, что Тотъ, кто называетъ себя сыномъ человѣка. (ὁ υἱὸς τοῦ Ἀνθρώπου) былъ долгожданный Мессія. Тотъ же ученый (въ книгѣ «Sprüche und Reden Jesu» 1907) утверждаетъ, что эта первооснова Евангелія возникла во времена Апостольскія, и авторомъ ея былъ, можетъ быть, апостолъ Матѳей. Древность ея подтверждается косвеннымъ образомъ слѣдующими соображеніями. По хорошо удостовѣренному преданію, апостолы пребывали послѣ Воскресенія Христова въ Іерусалимѣ 12 лѣтъ, и только второе преслѣдованіе христіанъ, поднятое Иродомъ, заставило ихъ разсѣяться. Въ Іерусалимѣ же управленіе общиной перешло изъ вѣдѣнія 12 апостоловъ къ Іакову, брату Господню, и пресвитерамъ. Между тѣмъ, первооснова Евангелія не даетъ никакихъ указаній на то, что автору ея былъ уже извѣстенъ этотъ фактъ, такъ что, можно думать, она создалась въ этотъ короткій промежутокъ въ 12 лѣтъ, и при томъ въ средѣ, очень близкой къ событіямъ жизни и проповѣди І. Христа, въ кругу лицъ, хорошо и непосредственно Его знавшихъ и стремившихся сохранить все важнѣйшее изъ его ученія. Они старались записать эти устно ходившія изреченія и наставленія Спасителя, Его притчи и упреки фарисеямъ. Образъ Его жизни былъ имъ и тѣмъ, къ кому они обращались прежде всего, такъ памятенъ, что они даже не ощущали надобности ни въ какихъ «біографіяхъ» І. Христа, если бы даже у того времени, вообще, имѣлся какой-нибудь интересъ къ біографіямъ, чего въ дѣйстви-

тельности не было. Достаточно вспомнить что лица, упоминаемыя въ Евангеліи, предполагаются настолько извѣстными, что автору записей и редактору ихъ свода не приходитъ и въ голову разъяснять, кто были эти Іаиры, начальники мытарей Закхеи, Сусанны и т. п. Въ томъ интимномъ кругу, въ которомъ слагалось Евангеліе, было просто странно разсказывать о томъ, какъ именно училъ І. Христосъ, сколько ему было лѣтъ, когда Онъ началъ свою проповѣдь и т. д. Болѣе важное — самая проповѣдь, смерть и воскресеніе — занимали вниманіе учениковъ Христа, и они съ нѣкоторымъ недоумѣніемъ, вспоминая прежде непонятные имъ намеки учителя на Его смерть и воскресеніе, говорили, что уразумѣли эти намеки только послѣ этихъ событій. Только отрѣшившись отъ нашей привычки видѣть въ христіанствѣ вселенскую церковь съ огромнымъ кругомъ дѣятельности, съ великой исторіей, съ планомѣрной миссіей, и перенесшись въ атмосферу маленькой іудейской общины, въ которой хранились вѣра въ Іисуса Христа, какъ Мессію и Спасителя, и преданіе объ Его ученіи — мы можемъ понять, что достовѣрность Евангелія только подтверждается отсутствіемъ «біографіи» І. Христа. Если бы было иначе, если бы существовала «школа», въ которой біографія І. Христа получила бы свою формулировку, — это значило бы, что подлинный истинный, наивно набросанный и тѣмъ болѣе реальный образъ Спасителя мы бы утратили.

Что же касается самаго ученія Его, то оно собиралось настолько тщательно, что, можно сказать, все необходимое было сохранено немедленно вслѣдъ за образованіемъ первой группы учениковъ. Начало Евангелія отъ Луки является въ высшей степени цѣннымъ свидѣтельствомъ: «Какъ уже многіе начали составлять повѣствованія о совершенно извѣстныхъ между нами событіяхъ, какъ предали намъ то бывшіе съ самаго начала очевидцами и слушателями Слова» и т. д. Это свидѣтельство подтверждается слѣдующимъ фактомъ. Изученіе такъ наз. ἄγραφα т. е. незаписанныхъ, незанесенныхъ въ Евангеліе изреченій І. Христа, привели къ убѣжденію, что они или совсѣмъ недостовѣрны (какъ апокрифическія Евангелія, желавшія именно дать біографію Спасителя), или представляютъ лишь передѣлку матеріала, извѣстнаго въ синоптическихъ евангеліяхъ. Изъ 154 такихъ изреченій весьма осторожный изслѣдователь Дж. Ропсъ признаетъ подлинность только 14 (J. Ropes: «Die Sprüche Jesu» 1896). По этому поводу онъ говоритъ слѣдующее: «языческо- христіанская церковь обладала ,въ сущности не большимъ, чѣмъ имѣемъ мы въ нашихъ евангеліяхъ. Синоптическія евангелія не были какими либо частными мемуарами, но были

книгами общинъ, въ которыя евангелисты тщательно заносили преданія, жившія въ общинѣ. Само собою разумѣется, что они стремились собрать все, что въ какой либо мѣрѣ интересовало общину. Задача эта была выполнена успѣшно, что подтверждается и тѣмъ обстоятельствомъ, что уже для перваго собирателя ἄγραφα, для Папія, матеріалъ оказался, какъ и для насъ, столь поразительно незначителенъ. Въ Палестинѣ имѣлись еще кое какія свѣдѣнія о Христѣ, — однако, едва-ли другого характера, нежели дошедшія до насъ;кое что передалъ еще своимъ ученикамъ Іоаннъ, но преданіе (Ueberlieferung) евангелической исторіи, которымъ владѣла основная церковь (die Grosskirche) въ первыхъ трехъ евангеліяхъ, отражаетъ почти всю полноту имѣвшихся данныхъ.»

Первая христіанско-іудейская община видѣла въ І. Христѣ потомка Давидова, пришедшаго не «раззорить», но исполнить законъ ,т. е. въ полномъ совершенствѣ выполнить всѣ предписанія этого закона. Вопросъ о соблюденіи субботы, который краеугольнымъ камнемъ лежитъ въ обвиненіяхъ іудейства противъ дѣятельности, а не моральной проповѣди І. Христа, долженъ былъ смущать совѣсть не однихъ «книжниковъ и фарисеевъ», но и рядового іудейства, пошедшаго за Нимъ. Поэтому такъ много мѣста и удѣляется въ евангеліи этому, для насъ столь постороннему и чуждому вопросу, имъ же, іудейскимъ ученикамъ Христа, надо было примирить понятіе «исполненія» закона Спасителемъ-Мессіей съ такимъ необычнымъ нарушеніемъ субботы. Этого можно было достигнуть только противопоставленіемъ высшихъ моральныхъ требованій о внѣшней свободѣ дѣйствій ,которая вытекаетъ изъ полнаго проникновенія души высшими нравственными побужденіями. Надо творить добро, не стѣсняясь тѣми внѣшними рамками, въ которыя облечена дѣятельность человѣка въ формально организованномъ обществѣ. Слѣдовательно, эти формы, создающія «культуру», нарушаются, и по существу старая культура отвергается. А потому христіанство и должно было внести новыя культурныя начала въ міръ, — начала, которыя шли въ разрѣзъ со всѣми прежними языческими культурами, со всѣми культами языческими и іудейскими (съ мистеріями какъ и съ сектой ессеевъ). Это былъ принципъ внутренней свободы, свободнаго единенія человѣка съ Богомъ, свободнаго братскаго единенія людей. Только одно условіе требовалось для того, чтобы эта свобода не превратилась въ свободу злоупотребленія, это проникновеніе души человѣка тѣмъ благоговѣніемъ передъ Богомъ, какъ Отцемъ нашимъ Небеснымъ, изъ котораго вытекаетъ высшее настроеніе человѣка: и аскетизмъ, и ми-

лосердіе, и дѣятельная любовь къ людямъ. Все это отъ Христа и это есть высшая реальность Его дѣйствительнаго существованія, какъ «историческаго» лица.

Тѣмъ не мнѣе, Его историческіе корни уходятъ въ глубину іудейства, которое еще въ первое время послѣ выдѣленія изъ него христіанской общины шло въ своемъ развитіи до извѣстной степени параллельно съ христіанскими настроеніями. Найденная около десяти лѣтъ тому назадъ англичаниномъ Ренделемъ Гаррисомъ и изданная имъ въ 1909 году сирійская рукопись представляетъ одно изъ важнѣйшихъ открытій въ области изученія первоначальной исторіи христіанства. Ислѣдователь этого памятника, Гарнакъ («Ein jüdisch-christliches Psalmbuch aus dem ersten Jahrhundert» 1910), выяснилъ, что заключающіяся въ немъ религіозныя пѣснопѣнія были составлены неизвѣстнымъ іудейскимъ поэтомъ приблизительно между 50 г. до Р. Х. и 67 г. по Р. Х. и около этого послѣдняго времени переработаны въ христіанскомъ духѣ, въ примѣненіи къ тому пониманію христіанства, какое нашло себѣ мѣсто въ евангеліи Іоанна. Религіозное міровоззрѣніе іудейскаго автора ниже христіанскаго міровоззрѣнія, но все же представляетъ столь живое выраженіе высокаго религіознаго чувства, что имъ могла воспользоваться и христіанская община 1-го вѣка, передѣлавъ въ своемъ духѣ нѣкоторые гимны. Конечно, въ тогдашнемъ іудействѣ было не мало людей, проникнутыхъ глубоко религіозными исканіями, и существовала извѣстная среда, въ которой І. Христосъ могъ найти своихъ учениковъ, воспринявшихъ Его проповѣдь и понесшихъ ее въ міръ. Соблюдая іудейскіе обряды, Спаситель придавалъ имъ новый смыслъ, но самые обряды Онъ не уничтожалъ. Такъ, по мнѣнію гебраиста фонъ-деръ Гольца (Tischgebete und Abendmahlsgebete in der altchristlichen und in der griechischen Kirche, 1905), таинство Причастія, какъ оно было установлено І. Христомъ на Тайной Вечерѣ, восходитъ по своей внѣшней формѣ къ іудейскимъ обрядовымъ молитвамъ передъ ѣдой, сохранившимся въ Талмудѣ отчасти и нынѣ. Только тѣ формулы этихъ молитвъ, которыя относились къ ожиданію Мессіи, выпали, потому что для І. Христа и Его учениковъ, знавшихъ, что въ лицѣ ихъ Учителя уже пришелъ Мессія, онѣ потеряли значеніе. И литургическая евхаристія апостольскихъ временъ представляла въ своихъ внѣшнихъ формахъ іудейскій молитвенный обрядъ. Тѣсная связь между христіанствомъ и іудействомъ заставила христіанъ принять и признать своими и всѣ древне-іудейскія священныя книги Ветхаго Завѣта. Но это имѣло удивительныя послѣд-

ствія для іудейства: Библія сдѣлалась ему чужда. Профессоръ Штеркъ («Neutestamentliche Zeitgeschichte» II, 1912, стр. 20-21) по поводу составленнаго семьюдесятью толковниками текста Библіи говоритъ слѣдующее: «Постепенно это собраніе сдѣлалось для всей іудейской діаспоры въ области распространенія эллинистической культуры основой церковныхъ общинъ и получило для нихъ значеніе авторитетнаго священнаго текста. Апостоль Павелъ постоянно ссылается на него, вступая въ полемику со своими іудейскими противниками въ діаспорѣ. Но именно то обстоятельство, что молодое христіанство сдѣлало его своею Библіей, прежде чѣмъ само создало свое собственное Священное Писаніе, и съ помощью этого текста боролось съ іудействомъ, сдѣлало его въ концѣ концовъ ненавистнымъ іудейству». Если видѣть въ этомъ поразительномъ усвоеніи стараго Ветхаго Завѣта новозавѣтной религіей дѣло не простого случая, а волю Промысла, то станетъ еще очевиднѣе, что старое іудейство «Законы и Пророки», служили органической подготовкой къ христіанству и лишь въ немъ нашли себѣ и дальнѣйшее жизненное примѣненіе. Іудейство углубилось въ Пятикнижіе, Тору и въ его талмудической разработкѣ отходило все дальше отъ собственныхъ религіозныхъ основъ и отъ духа христіанства, съ ними связаннаго. Я думаю, что эта связь Христа съ іудействомъ также свидѣтельствуетъ объ исторической реальности Спасителя, если бы даже была необходимость доказывать эту реальность. Иначе съ точки зрѣнія всего, что мы знаемъ объ образованіи историческихъ преданій, представлялось бы совершенно абсурдно, что вымышленной исторіи, сочиненной конспираціей, въ которую, однако же, входили весьма многіе, человѣчество повѣрило съ такой неотразимой увѣренностью, что сотни человѣкъ гибли ради вѣры въ Него. Гарнакъ поражается тѣмъ, что «легенда» о Воскресеніи Христовомъ выросла почти непонятно скоро (fast unbegreiflich schnell «Die Apostelgeschichte» 224). Съ точки зрѣнія раціонализма это, дѣйствительно трудно объяснимо. Тѣмъ не менѣе объ этомъ свидѣтельствуетъ хорошо освѣдомленный, вообще критическій и осторожный повѣствователь о жизни Христа, евангелистъ Лука. Еще раньше его апостолъ Павелъ, говорившій о воскресшемъ Христѣ и называющій Его Богомъ, долженъ былъ бы не стыдиться ни людей, ни своей совѣсти, если бы разсказывалъ о томъ, что завѣдомо не было, и каждый порядочный человѣкъ изъ современниковъ Его долженъ былъ бы разоблачить его. Оставалось бы предположить, что нѣсколько сознательныхъ лгуновъ или болѣзненно-настроенныхъ фантазеровъ, почему то сговорившись между собой, удиви-

тельнѣйшимъ образомъ создали въ неимовѣрно короткій срокъ, во-первыхъ, образъ І. Христа и исторію Его жизни и проповѣди, а, во-вторыхъ, цѣлую сѣть христіанскихъ общинъ, начиная отъ Іерусалима, гдѣ въ ту пору и еще долго потомъ жили родственники І. Христа, и кончая Римомъ. И въ результатѣ такой тонко сплетенной лжи явился бы единственный во всемъ человѣчествѣ, привлекающій вотъ уже два тысячелѣтія сердца людей, ученыхъ и неученыхъ, счастливыхъ и несчастныхъ, образъ Спасителя. Какъ это было бы необыкновенно, какъ бы выходило за предѣлы раціонально допустимаго! И невольно приходишь къ убѣжденію, что только упорное нежеланіе испорченнаго сердца разстаться съ дурными навыками раціоналистическаго міропониманія можетъ завести на такой путь, гдѣ нельзя выпутаться изъ неразрѣшимыхъ противорѣчій. І. Христосъ, какъ Божественный основатель христіанской религіи и этическихъ основъ христіанской культурной жизни, долженъ быть признанъ исторически доказаннымъ лицомъ. Вѣра въ Него, какъ въ Бога, должна идти рядомъ со знаніемъ о Немъ, какъ о подлинной личности.

III. Іисусъ Христосъ и церковь.

Для того, чтобы строить, надо имѣть фундаментъ, матеріалъ и цѣль. Для того, чтобы созидать культуру, нужно также имѣть нѣкоторое незыблемое основаніе для нея, нужно знать элементы создаваемой культуры и, наконецъ ,нужно ясно себѣ представлять, для чего созидается это зданіе. Всѣ «религіи человѣчества», всѣ религіи «прогресса» оказываются призраками передъ тѣмъ неумолимымъ свѣточемъ совѣсти, который у Руссо, у Л. Толстого и стольких другихъ меньшихъ вызывалъ требованіе непреложной истины, какъ основы жизни. Дѣйствительно, какъ сочетать порочность и несовершенство каждаго отдѣльнаго члена человѣчества съ убѣжденіемъ, что все человѣчество въ цѣломъ непремѣнно должно идти къ совершенству, «прогрессировать» въ умственномъ и нравственномъ смыслѣ? Эта страшная внутренняя ложь, быть можетъ, никѣмъ не была разоблачена съ такой неумолимой очевидностью, какъ Львомъ Толстымъ, начиная съ его «Исповѣди». Оказалось, что для человѣка, преданнаго не однимъ матеріальнымъ интересамъ, гордости и славѣ, но и исканіямъ того важнѣйшаго, что оправдываетъ существованіе, эта вѣра въ «прогрессъ» не даетъ рѣшительно никакихъ основъ. Впрочемъ, это ясно и само по себѣ.

Смыслъ жизни пріобрѣтается только вѣрой въ то, что эта жизнь имѣетъ высшую цѣнность, не ограничивающуюся земнымъ существованіемъ, т. е. вѣрой въ Бога, какъ источникъ жизни. Христіанство, которое утверждаетъ, что жизнь внѣ общенія съ Богомъ есть смерть, опредѣляетъ это положеніе особенно ясно. Организація жизни есть культура, и потому мы можемъ говорить о культурѣ мусульманской, средневѣковой, католической, современной матеріалистической и т. д. Говоря же о христіанской культурѣ, мы должны ясно представить себѣ ея смыслъ и элементы. Современная культура, которая не стремится быть христіанской, все-таки пронизана старыми христіанскими моральными цѣнностями. «Человѣкъ нашего круга», сѣтуетъ Толстой, «можетъ прожить десятки лѣтъ, не вспомнивъ ни разу о томъ, что онъ живетъ среди христіанъ и самъ считается исповѣдующимъ христіанскую православную вѣру». И все таки онъ живетъ христіанской культурой, которая, однако, разрушается въ самыхъ своихъ основахъ забвеніемъ Христа въ современномъ человѣчествѣ. Слѣдовательно, человѣкъ, сознательно желающій жить христіанской культурой, долженъ выяснить для себя ея основанія и элементы.

Прежде всего объ основаніяхъ. Христіанское богословіе, какъ и само Евангеліе совершенно чуждо убѣжденію, что наступитъ когда-нибудь пора всеобщаго совершенства и благополучія, которыя сулитъ намъ вѣра въ «прогрессъ». Напротивъ, стучась во всѣ двери, придя ко всему человѣчеству, ко всѣмъ людямъ вмѣстѣ и къ каждому человѣку въ отдѣльности,—христіанство, тѣмъ не менѣе, не утверждаетъ, что всѣ люди примутъ его и, напротивъ, Христосъ усумнился, найдетъ-ли Онъ вѣру на землѣ, когда явится во славѣ судить живыхъ и мертвыхъ. «Прогрессъ» не вѣритъ въ отдѣльнаго человѣка, но вѣритъ въ «коллективъ»: коллективомъ живутъ, однимъ человѣческимъ стадомъ входятъ въ соціалистическій рай, имѣютъ общее коллективное міровоззрѣніе и голосованіемъ устанавливаютъ общеобязательную истину, ибо, по Фейербаху, истина есть, «если не полное согласіе, то, по крайней мѣрѣ, согласіе большинства, родовое соглашеніе человѣчества». Въ полной противоположности этому пониманію, въ христіанствѣ дается откровенная истина каждому отдѣльному человѣку, отъ каждаго отдѣльно требуется пріобщающая его къ Богу вѣра въ Христа, и каждый отдѣльный отвѣчаетъ самъ за себя передъ судомъ Божьимъ и передъ своимъ внутреннимъ судомъ. И это право и обязанность индивидуальности, свобода отъ всѣхъ принудительныхъ нормъ въ своей внутренней жизни, въ своемъ отвѣтѣ передъ Богомъ и своей

собственной совѣстью — есть основа христіанскаго уклада жизни, которую Хомяковъ справедливо опредѣлялъ, какъ «свободу». И опять-таки правъ былъ Толстой, когда, отвергнувши вѣру въ «прогрессъ», подчинилъ себя суду совѣсти. «Въ бытность мою въ Парижѣ,—разсказываетъ онъ въ своей «Исповѣди»: — видъ смертной казни обличилъ мнѣ шаткость моего суевѣрія прогресса. Когда я увидалъ, какъ голова отдѣлилась отъ тѣла и то и другое вразъ застучало въ ящикѣ, я понялъ — не умомъ, а всѣмъ существомъ, — что никакія теоріи разумности существующаго и прогресса не могутъ оправдать этого поступка, и что если бы всѣ люди въ мірѣ, по какимъ бы то ни было теоріямъ, съ сотворенія міра, находили, что это нужно, — я знаю, что это не нужно, что это дурно, и что поэтому судья тому, что хорошо и нужно, не то, что говорятъ и дѣлаютъ люди, и не прогрессъ, а я со своимъ сердцемъ.» Отойдя отъ вѣры въ прогрессъ, Толстой пришелъ къ Христу. Этотъ путь сердца — неизбѣженъ: если высшимъ своимъ судьей Толстой призналъ свою совѣсть, то онъ могъ это сдѣлать лишь потому, что высшій судья личной свободной совѣсти есть Іисусъ Христосъ. Къ Его ученію, къ Его личности, къ Его смерти и воскресенію апеллируетъ совѣсть, осуждая насиліе, матеріализмъ, обрядовый формализмъ и т. д.

Христосъ, повидимому, не осуждалъ той культуры, которая была вокругъ него, и не говорилъ о «реформѣ» культуры, но тѣ основанія взаимообщенія людей, которыя должны были строиться не на принужденіи, а на соблюденіи заповѣдей любви къ Богу и любви къ ближнему, конечно, должны были реформировать и самую культуру, такъ какъ создавали совершенно новые элементы ея: иное государство, иное общество, иную семью. Въ полной мѣрѣ этого не случилось, но и при неполномъ осуществленіи завѣтовъ Христа христіанское государство, общество, семья не таковы, какъ языческія, римско-греческія, японскія, китайскія или даже мусульманскія. А каждый отдѣльный человѣкъ, ощущающій себя христіаниномъ, конечно, въ самомъ существѣ своемъ, въ самой интимности любви своей къ Богу, представляетъ нѣчто совсѣмъ иное, чѣмъ нехристіанинъ. Это прекрасно опредѣлилъ Тургеневъ въ своей характеристикѣ Лизы въ «Дворянскомъ Гнѣздѣ». Поразительна тайна художественнаго творчества (къ этому вопросу я надѣюсь вернуться въ другомъ мѣстѣ), что писатель, чуждый религіозныхъ эмоцій, такъ понялъ глубину христіанскаго настроенія своей героини. «Она любила всѣхъ и никого въ особенности; она любила одного Бога, восторженно, робко, нѣжно». «Образъ Вездѣсущаго,

Всезнающаго Бога съ какой-то сладкой силой втѣснялся въ ея душу, наполнялъ ее чистымъ, благоговѣйнымъ страхомъ, а Христосъ становился ей чѣмъ-то близкимъ, знакомымъ, чуть не роднымъ». Судьба такъ устроила, что Лизѣ не пришлось сдѣлаться женой, матерью, активнымъ членомъ общества, но она могла бы быть всѣмъ этимъ, и она была бы женой-христіанкой, матерью-христіанкой. И такіе люди, конечно, были, представляя собою, такъ сказать, носителей христіанской культуры.

Это психологическое состояніе — быть вѣрующимъ послѣдователемъ І. Христа — выражено уже въ евангельской исторіи взаимообщенія между Спасителемъ и Его учениками. Эта исторія въ высшей степени поучительна и знаменательна тѣмъ, что она представляетъ своего рода эволюцію, общую не только для непосредственныхъ учениковъ І. Христа, но и для всѣхъ тѣхъ, кто хочетъ идти за Нимъ. Она такова: евангеліе отъ Іоанна разсказываетъ въ VI главѣ о томъ, какъ І. Христосъ накормилъ пришедшихъ Его слушать людей въ пустынѣ. Тогда «люди, видѣвшіе чудо, сотворенное Іисусомъ, сказали: «это, истинно, тотъ пророкъ, которому должно придти въ міръ». Это первый этапъ: люди признаютъ того, кто ихъ кормитъ. Моральное содержаніе чуда, сотвореннаго І. Христомъ, ихъ мало тронуло, но передъ матеріальной стороной они преклонились. Въ І. Христѣ толпа признала Мессію не потому, что слышала Его проповѣди, но потому, что «ѣли хлѣбъ и насытились». Прямое послѣдствіе такого признанія — сдѣлать этого Мессію своимъ государемъ, но Христосъ, зная объ этомъ умыслѣ, удалился на другую сторону Тиверіадскаго озера. «Между тѣмъ пришли изъ Тиверіады другія лодки близко къ тому мѣсту, гдѣ ѣ л и х л ѣ б ъ по благословеніи Господнемъ.» Стали искать І. Христа и пришли къ Нему, восхищенные даровымъ хлѣбомъ и покорно ожидающіе Его приказаній. Но Спаситель далъ имъ полный горечи отвѣтъ: «Вы ищете меня не потому, что видѣли чудеса, но потому, что ѣли хлѣбъ и насытились.» И затѣмъ, указывая на глубочайшій внутренній смыслъ своего ученія, Онъ назвалъ себя «хлѣбомъ, сшедшимъ съ небесъ». Но такого хлѣба толпѣ не нужно, и «возроптали не него іудеи», и даже многіе изъ учениковъ Его, слыша то, говорили: «Какія странныя слова. Кто можетъ это слушать?» Тогда, говоритъ Евангеліе, м н о г і е изъ учениковъ Его отошли отъ Него и уже не ходили съ Нимъ». Очевидно, они ждали отъ І. Христа внѣшняго могущества, на которое имъ давали надежду чудеса: исцѣленія, укрощеніе бури и т. под. или мудрость Спасителя, проявленная въ бесѣдахъ съ образованными и благо-

честивыми людьми, по терминологіи Евангелія-книжниками и фарисеями. Тотъ, кто не могъ оторваться отъ интересовъ матеріальной жизни, не могъ не отойти отъ І. Христа послѣ Его заявленія, что Онъ совершенно не собирается дать своимъ послѣдователямъ хорошей и почетной жизни со всякимъ изобиліемъ, здоровьемъ и силой. Такъ, Левинъ молился за дверью рожавшей Кити: «Сдѣлай, Вѣдь Ты же всемогущъ». А потомъ онъ самъ на себя дивился, и религіозное «настроеніе» у него изсякло.

Для того, чтобы остаться послѣ этого разочарованія вѣрнымъ Іисусу, нужно было другое настроеніе. Когда Христосъ спросилъ оставшихся съ Нимъ учениковъ, не уйдутъ ли они, они отвѣтили: «Господи, къ кому намъ идти? Ты имѣешь глаголы вѣчной жизни. И мы увѣровали и познали, что Ты — Христосъ, Сынъ Бога Живаго.» Такова послѣдовательность Евангельскаго разсказа, такова же послѣдовательность каждой христіанской души въ процессѣ вѣрующаго признанія І. Христа. Эта вѣра, отказывающаяся отъ власти, силы, богатства и другихъ подобныхъ достиженій на землѣ, гдѣ владычествуетъ «князь міра сего», предпочитаетъ имъ въ тайникахъ человѣческой души, часто недоступныхъ постороннему наблюденію, а иногда и неосознанныхъ, преданность высшимъ евангельскимъ завѣтамъ любви и самоотверженія. Не чудеса, творимыя І. Христомъ, но воспріятіе проповѣди Его и признаніе Его Богомъ создали общину вѣрующихъ, первооснову христіанской церкви. Въ первый разъ, какъ свидѣтельствуетъ Евангеліе (Іоанна II, 11), чудо на свадьбѣ въ Канѣ Галилейской поразило апостоловъ, и тогда «увѣровали въ Него ученики Его»; но потомъ уже не чудеса, а самая проповѣдь, не связанная съ матеріальными благами, привлекаетъ къ І. Христу вѣрующихъ. И прозорливость Спасителя, — та прозорливость, которая, хотя и въ болѣе слабой, въ человѣческой степени, была постоянно присуща христіанскимъ праведникамъ, — также влекла къ нему сердца людей. Послѣ того, какъ І. Христосъ разсказалъ самаритянкѣ объ ея прошломъ, она бросилась въ свою деревню, разсказала односельчанамъ о томъ, что пришелъ къ нимъ провидецъ, и тѣ сошлись слушать Его и потомъ говорили ей: «уже не по твоимъ рѣчамъ вѣруемъ, ибо сами услышали и узнали, что Онъ истинно Спаситель міра, Христосъ». Затѣмъ, когда І. Христосъ снова энергично отказывается отъ земного царства, ученики Его еще болѣе твердо свидѣтельствуютъ: «Ты, Христосъ, Сынъ Бога Живаго.» Это окончательное и послѣднее признаніе со стороны учениковъ Христа той истины, которую Онъ принесъ на землю, имѣло, какъ можно судить на осно-

ваніи послѣдовательности евангельскаго разсказа, значеніе поворотнаго пункта въ Его земной дѣятельности. Вѣра въ Сына Божьяго отнынѣ уже была утверждена на землѣ: «Отнынѣ знаете Его (Отца Моего) — говоритъ Христосъ — и видѣли Его.» Непосредственно къ этому примыкаетъ завершеніе дѣятельности Спасителя, который говоритъ своимъ ученикамъ: «Вы возлюбили меня и увѣровали, что Я пришелъ отъ Бога. Я пришелъ отъ Отца и пришелъ въ міръ, и опять оставляю міръ и иду къ Отцу.» Уходя отъ земной жизни, І. Христосъ предсказалъ своимъ ученикамъ «въ мірѣ скорбь,» но прибавилъ: «мужайтесь Я побѣдилъ міръ.» И затѣмъ страданія Христовы, смерть и воскресеніе. Такъ рисуетъ «эволюцію» христіанскаго сознанія въ душахъ ближайшихъ учениковъ Спасителя евангеліе Іоанна. Другое евангеліе, разсказъ ап. Матѳея, даетъ намъ еще болѣе отчетливую послѣдовательность этого процесса. Здѣсь говорится, что, когда апостолъ Петръ отъ имени всѣхъ другихъ провозгласилъ: «Ты — Христосъ, Сынъ Бога живаго,» І. Христосъ запретилъ ученикамъ своимъ, чтобы никому не сказывали, что Онъ — Христосъ, «а черезъ нѣсколько дней послѣ этого явилъ имъ Себя въ Преображеніи и опять подтвердилъ: «никому не сказывайте о семъ видѣніи, доколѣ Сынъ Человѣческій не воскреснетъ изъ мертвыхъ.» Такъ утверждена была вѣра въ І. Христа.

Вмѣстѣ съ утвержденіемъ вѣры въ божественность Спасителя, — вѣры, которой І. Христосъ придавалъ столь большое значеніе, что ею обуславливалъ связь вѣрующей души съ Царствомъ Небеснымъ, какъ бы мы ни понимали это послѣднее, — было положено начало и того единенія христіанъ, которое создало первооснову христіанской церкви. Іисусъ постоянно обращается къ своимъ ученикамъ, какъ къ одному цѣлому, и самый образъ жизни этого послѣдняго, съ общей кассой (хранимой Іудой Искаріотскимъ), съ совмѣстнымъ столомъ, свидѣтельствуетъ, что это единеніе вѣрующихъ не должно быть только случайнымъ собраніемъ, но должно принимать извѣстный организованный характеръ. И знаменитое обращеніе къ Петру: «Ты — Петръ, и на семъ камнѣ созижду церковь мою» совершенно опредѣленно говоритъ, что группа учениковъ Христа не являлась чѣмъ то случайнымъ. Сами они совершенно такъ же смотрѣли на себя и послѣ Воскресенія Христова, когда приступили къ дѣлу, завѣщанному Учителемъ: проповѣди евангелія «во всемъ мірѣ». Христосъ совершилъ свое послѣднее служеніе человѣчеству, принялъ крестныя страданія и смерть лишь послѣ того, какъ увидѣлъ, что вѣра въ него въ мірѣ уже

утверждена, и что она останется навѣки въ созданной Имъ церкви, потому что «міръ» побѣжденъ Имъ, и матеріализмъ никогда не восторжествуетъ до конца. Это не значитъ, однако, что легка будетъ жизнь христіанской церкви въ «мірѣ», который Христа не «позналъ», а учениковъ Его, по свидѣтельству Евангелія, не приметъ. Напротивъ, чѣмъ дальше, тѣмъ горестнѣе она станетъ, и предвидѣніе великихъ испытаній, которыя будутъ ниспадать на вѣрующихъ въ Христа по мѣрѣ приближенія конца міра, вызываетъ у Спасителя горькое замѣчаніе: «Сынъ Человѣческій, пришедши, найдетъ ли вѣру на землѣ?» Не налагаютъ-ли на насъ эти слова обязанность трудиться надъ тѣмъ, чтобы не только вѣрой, но и живой дѣятельностью на почвѣ созданія христіанской культуры мы содѣйствовали расширенію того единаго цѣлаго, которое является христіанской церковью? Эта должна быть организація добра, которая обращается, какъ къ своему источнику, къ личности и ученію І. Христа.

IV. Христіанская культура.

Вопросъ о возможности христіанской культуры есть, прежде всего, вопросъ психологическій, проблема совмѣстимости внѣшней исторически сложившейся жизни съ христіанскимъ настроеніемъ. Эта проблема выросла во весь свой ростъ передъ христіанскимъ сознаніемъ въ половинѣ II вѣка. «Въ это время, говоритъ Гарнакъ (Das Mönchtum, seine Ideale und seine Geschichte 1907), — христіане имѣлись уже во всѣхъ профессіяхъ, въ императорскомъ дворцѣ, среди чиновниковъ, въ мастерскихъ ремесленниковъ и въ кабинетахъ ученыхъ, среди свободныхъ и несвободныхъ. Можно-ли имъ было продолжать безъ всякихъ разговоровъ дальнѣйшую ихъ профессіональную дѣятельность, должна-ли была церковь сдѣлать рѣшительный шагъ, для вступленія въ міръ, войти въ ихъ внутренній бытъ, приспособиться къ ихъ формамъ, признать, насколько это было возможно, ихъ распорядокъ и удовлетворять ихъ нужды или же она должна была остаться тѣмъ, чѣмъ была въ началѣ, общиной религіозныхъ энтузіастовъ, отдѣленныхъ и отрѣшившихся отъ міра и только своей непосредственной миссіей вліявшихъ на него?» Такъ былъ поставленъ этотъ вопросъ въ половинѣ 2 вѣка, и такъ онъ ставился послѣ этого безчисленное множество разъ. И эта тревога христіанскаго міра, эта постановка вопроса крайне знаменательна: она свидѣтельствуетъ, что человѣчество смутно

знаетъ, что христіанская религія есть культурообразующее начало. Ни одинъ христіанскій народъ, ни одинъ вѣкъ христіанской исторіи не далъ отвѣта на этотъ вопросъ. Отъ крайняго радикализма въ обѣ стороны, т. е. отъ полнаго отрицанія «міра» и отъ полнаго признанія, что жизнь сама по себѣ, а вѣра сама по себѣ, отъ этого радикализма идутъ во всѣхъ направленіяхъ самыя разнообразныя личныя и коллективныя попытки примирить исторически сложившійся бытъ съ христіанской религіей. Сколько разъ производились съ тѣхъ поръ эти попытки. Различные монашескіе ордена, секты, церкви; всѣ были проникнуты однимъ стремленіемъ — примирить христіанскіе идеалы съ требованіями и настроеніями практической жизни. И это стремленіе такъ обще, что оно не можетъ не быть свидѣтельствомъ глубочайшей потребности человѣчества къ устроенію жизни на истинно-христіанскихъ началахъ. Но Христосъ училъ именно тому, какъ надо вѣрить, но никакихъ правилъ жизни, (чего требовалъ отъ вѣры Л. Толстой), кромѣ обще-моральныхъ, не далъ. Онъ не сторонился ни отъ мытарей, въ домахъ которыхъ бывалъ, ни отъ фарисеевъ, одному изъ которыхъ сказалъ, что онъ не «далекъ отъ Царствія Небеснаго». Онъ не проповѣдывалъ поста, а «ѣлъ и пилъ», но вмѣстѣ съ тѣмъ былъ совершенно лишенъ заботы объ устройствѣ своей внѣшней жизни. Ни одно сословіе въ государствѣ, ни одну народность въ немъ І. Христосъ не отрицалъ. Онъ признавалъ и римское владычество. И все это признавая, Спаситель нигдѣ не выступаетъ ни соціальнымъ реформаторомъ, ни національно-іудейскимъ дѣятелемъ. Онъ говоритъ лишь о томъ, что пришелъ спасти человѣчество отъ первороднаго грѣха своей искупительной смертью, что онъ Сынъ Божій, и что люди, вѣрующіе въ это и творящіе добро, спасутся. Поэтому, Онъ разумѣлъ вѣру, какъ дѣйственное начало, какъ бродило, которое преобразовываетъ постепенно всю жизнь вѣрующаго. Дѣятельность и вѣра нераздѣлимы. Только очень грубое пониманіе христіанства, которое, къ несчастію, такъ обычно у Льва Толстого, внушаетъ ему («Въ чемъ моя вѣра») нижеслѣдующія строки, типичныя не для него одного: «Ученіе Христа, по церковнымъ толкованіямъ, представляется какъ для мірскихъ людей, такъ и для монашествующихъ не ученіемъ о жизни: какъ сдѣлать ее лучше для себя и для другихъ, а ученіемъ о томъ, во что надо вѣрить свѣтскимъ людямъ» и т. д. И, дѣйствительно, ученіе Христово вовсе не есть «ученіе о жизни, какъ сдѣлать ее лучше для себя и для другихъ», а ученіе о томъ, что І. Христосъ — есть Сынъ Божій, и что Царствіе Небесное, Имъ проповѣданное, открылось всѣмъ вѣрующимъ въ Него. Тотъ, кто го-

рячо, всѣмъ сердцемъ приметъ проповѣдь о Царствѣ Небесномъ, будетъ внѣшнимъ образомъ жить такъ или иначе (и апост. Павелъ говоритъ о рабахъ и господахъ, женахъ и мужьяхъ, воинахъ и т. д.), но живущее въ его душѣ нравственное начало сдѣлаетъ его во всякомъ положеніи христіаниномъ. И вотъ это проникновеніе души христіанскимъ духомъ есть культурообразующее начало. Поэтому, культура христіанская должна быть нѣчто иное, нежели мусульманская, буддійская, іудейская. Выше я назвалъ ее организаціей добра и любви. Къ этому надо прибавить, что эта организація лишь тогда можетъ быть названа въ строгомъ смыслѣ христіанской, если черпнетъ эту любовь къ ближнему не изъ какихъ-либо философскихъ настроеній (какъ напр. буддизмъ), а изъ непосредственнаго и горячаго проникновенія души чувствомъ связи съ Христомъ. Эта интимность христіанской культуры есть та ея особенность, которая бросалась въ глаза уже писателямъ древности, и которая казалась имъ какой-то высшей философіей. Такъ напр., знаменитый писатель 2 вѣка, Галенъ, въ своей книгѣ, посвященной платоновской «Политіи», упоминаетъ объ особой «формѣ доказательствъ», которая заключается въ притчахъ. Онъ удивляется, что эти притчи могутъ такъ глубоко западать въ души людей, что даютъ имъ особенную нравственную силу, и по этому поводу замѣчаетъ о христіанахъ слѣдующее: «Они постоянно творятъ такія дѣла, какія могутъ совершать лишь тѣ, которые живутъ, дѣйствительно, подъ постояннымъ вліяніемъ философскаго міросозерцанія. Мы имѣемъ передъ собой явныя доказательства какъ того, что они презираютъ смерть, такъ и того, что, побуждаемые своимъ нравственнымъ сознаніемъ, они воздерживаются отъ влеченій страсти. Есть между ними и мужчины, и женщины, которые сохраняютъ дѣвственность во всю свою жизнь. Есть и такіе, которые до такой степени умѣютъ укрощать свои желанія, что такъ управляютъ своими чувствами, такъ горячо стремятся къ добру, что ни въ чемъ не уступаютъ истиннымъ мудрецамъ.» Это бросалось въ глаза язычникамъ, которые не понимали сущности христіанства, но видѣли, что сердца истинныхъ христіанъ были всецѣло проникнуты «философіей», дававшей имъ силу въ страданіяхъ и искушеніяхъ и заставлявшей ихъ презирать смерть. Апостольскія посланія, кѣмъ бы и когда бы они ни были написаны въ эти первые моменты жизни христіанской церкви, дышатъ, можно сказать, горячностью любви къ І. Христу и сердечностью къ ближнему. Посланія ап. Іакова, Петра и Іоанна особенно знаменательны въ этомъ отношеніи. Мы видимъ, что это интимное воспріятіе христіанства явилось немедленно культурно-

образующимъ началомъ. Оно непроизвольно и безсознательно выдѣлило первую же христіанскую общину, какъ особую культурную ячейку, изъ массы іудейства. Какъ это случилось? Въ сочиненіяхъ Кнопфа, Вейцзекера и др., посвященныхъ апостольскому періоду, это рисуется совершенно ясно. Забила ключемъ новая жизнь и потребовала новыхъ формъ общежитія. Эта община была слишкомъ слаба внѣшнимъ образомъ, чтобы реформировать общество и государство; ей приходилось принять всѣ ихъ формы, платить налоги, признавать рабство, служить въ военной службѣ и т. д., но рабъ-христіанинъ не былъ рабомъ-язычникомъ, воинъ-христіанинъ былъ совсѣмъ другой человѣкъ, чѣмъ воинъ язычникъ, — именно потому, что у него была уже другая культура. «Къ свободѣ призваны вы, братья — говоритъ ап. Павелъ (посл. Галат. V. 13), — только бы свобода ваша не была поводомъ къ угожденію плоти; но любовію служите другъ другу.» Вотъ, эта свобода, освобожденіе отъ внѣшнихъ, застывшихъ формъ жизни, была тѣмъ началомъ, которое рѣзко выдѣлило первую іудейско-христіанскую общину изъ массы іудейства, застывшаго въ старыхъ формахъ быта. Одинъ изъ новѣйшихъ еврейскихъ писателей, почтенный изслѣдователь еврейской исторіи, М. И. Гинцбургъ («Сборникъ статей на еврейскія темы» Харьковъ. 1919), отмѣчаетъ оцѣпенѣніе іудейской религіозной мысли въ первые 8 вѣковъ христіанской эры. Именно въ ту пору, когда блаженный Августинъ стремился создать основы новой христіанской культуры въ своемъ «Civitas Dei», и учителя восточной церкви, Іоаннъ Златоустъ, Григорій Богословъ, Афанасій Великій и др., трудились надъ разработкой основъ христіанскаго моральнаго общежитія, — старое іудейство застыло. «Не можемъ же мы назвать религіозно-философскимъ творчествомъ, говоритъ М. И. Гинцбургъ, повтореніе давно усвоенныхъ формулъ и усердную разработку обрядовой стороны религіи.» И въ другомъ мѣстѣ тотъ же авторъ говоритъ: «Всѣ элементы іуданизма были на лицо уже въ первомъ вѣкѣ христіанской вѣры. И много вѣковъ судорожно билась еврейская религіозно-философская мысль въ мукахъ рожденія, но ничего родить не могла.» Происходило это, конечно, оттого, что іудейская культура, не получавшая новыхъ творческихъ элементовъ въ непринятомъ ею христіанствѣ, оставалась нерушимой, тогда какъ христіанская культура стремилась вырваться изъ тенетъ іуданзма и, чувствуя свою свободу, сознать себя, какъ нѣчто особое.

Выдѣлившись изъ іудейской среды, христіанская культура не ушла отъ другой опасности: она погрузилась въ новый міръ, куда пошла христіанская миссія, и, воспріявъ элементы римской,

греческой, германской и др. культуръ, сдѣлалась одной изъ историческихъ культуръ, тогда какъ базисъ ея, религія І. Христа, былъ совсѣмъ иной, нежели у прежнихъ историческихъ культуръ. Здѣсь вся жизнь могла быть устроена на другихъ началахъ, нежели въ тѣхъ культурахъ, но этого не случилось. И отсюда отчужденіе особенно чуткихъ людей отъ «міра», развитіе аскетическаго монашества, христіанство въ душахъ отдѣльныхъ людей, христіанство индивидуальное, но не общественное. Между тѣмъ до такой степени ясно, что весь бытъ человѣческій можетъ зиждиться на истинахъ той Божьей правды, которую открылъ намъ І. Христосъ! Интимное воспріятіе христіанства индивидуальной совѣстью человѣка есть путь для созданія христіанской культуры и въ малыхъ ячейкахъ, и въ большихъ обществахъ, въ цѣлыхъ народахъ. «Христіанизація культуры» — представляется той задачей, къ рѣшенію которой должны быть направлены сознательныя усилія людей, открыто признающихъ себя вѣрующими сынами церкви, — и въ данномъ случаѣ безразлично, какой именно церкви.

Человѣчество, истомленное безконечными войнами, безобразной суетой партійной государственной жизни, безплодной интеллектуальной работой, прикрывающейся знаменемъ науки, — непремѣнно, взалчетъ и возжаждетъ истины, которую въ недостижимой моральной красотѣ открылъ передъ нимъ Христосъ. Надо, чтобы были готовы люди, которые продумали эти задачи, объединили свои усилія для этого служенія и, стоя въ церкви, помогли бы и другимъ войти въ нее.

А. Погодинъ.

Проблема брака въ христіанскомъ сознаніи

Врядъ ли есть другой вопросъ, о которомъ бы такъ много говорили и писали, какъ вопросъ о полѣ и бракѣ. Вся изящная литература, за небольшими лишь исключеніями, издавна вращается около этой неисчерпаемой темы, а въ послѣднее время ей удѣляетъ все болѣе и болѣе вниманія и литература научная. Уже не говоря о брошюрахъ и книгахъ, цѣлые журналы посвящаются той или иной сторонѣ полового вопроса и число ихъ растетъ изъ года въ годъ.

И это обиліе литературы — не модное увлеченіе, и имѣетъ для себя глубокія основанія. Одного взгляда на природу, пишетъ Риббингъ, вполнѣ достаточно, чтобы убѣдиться въ безконечно широкомъ значеніи и вліяніи половой жизни. Только для нея и благодаря ей цвѣтутъ въ полѣ лиліи, благоухаютъ розы, въ дубравѣ поютъ дрозды и соловьи, одѣвается въ пестрыя одежды и принимаетъ роскошныя формы растительный и животный міръ. Только для нея и благодаря ей мужчина и женщина стремятся къ физическому и умственному совершенству. Если бы прекратилась половая жизнь человѣка, все обратилось бы въ мрачную пустыню, искусство и наука, общественная жизнь и культура, даже значительная область религій, не могли бы существовать.*)

Для индивидуума вопросъ о бракѣ — это вопросъ сфинкса, отказаться отъ рѣшенія котораго онъ не можетъ, а отъ удачнаго или неудачнаго рѣшенія его зависитъ если не вся жизнь, то то, что кажется важнѣе самой жизни, счастье всей жизни, которая дается намъ только одинъ разъ.

И не для индивидуума только бракъ имѣетъ такое значеніе, а и для всего общества. Бракъ является основой и разсадникомъ семьи, общества и государства, а вмѣстѣ съ тѣмъ блюстителемъ и регуляторомъ морали, права и всѣхъ вообще положительныхъ элементовъ человѣческаго общества.

Но обиліе литературы о бракѣ объясняется не одной важностью вопроса, но и трудностью его. Человѣчество знаетъ химическій составъ звѣздъ, отстоящихъ отъ насъ на многіе милліарды

*) Половая гигіена. Предисловіе.

верстъ, но съ трудомъ разбирается въ томъ, что касается его всего ближе. Несмотря на многовѣковыя старанія лучшихъ умовъ человѣчества, тщетно стали бы мы искать общепризнанныхъ положеній въ этой области. Вопросъ о происхожденіи брака и сейчасъ является спорнымъ для исторіи. Юриспруденція колеблется здѣсь въ самыхъ основныхъ положеніяхъ. Посмотрите новѣйшіе гражданскіе кодексы — германскій, швейцарскій, и вы увидите, что они сознательно отбрасываютъ въ опредѣленіи брака то, что ранѣе считалось самымъ существеннымъ въ немъ — физическое половое общеніе.

Не намѣтили здѣсь твердыхъ путей ни философія, ни школьное богословіе. Помню въ 1903 г. въ Петроградѣ на первыхъ же засѣданіяхъ «Религіозно-Философскаго Общества» былъ поставленъ вопросъ о бракѣ. Въ преніяхъ принимали участіе извѣстныя имена: В. В. Розановъ, Мережковскій, Карташевъ, нѣсколько богослововъ и философовъ по профессіи, спорили долго и горячо. но ни къ чему опредѣленному не пришли и въ заключительной рѣчи одинъ молодой доцентъ успокаивалъ собраніе, что, дескать, хоть ни одного вопроса мы и не могли рѣшить, но зато самая «вопросность» стала глубже и содержательнѣе, какъ будто дѣло шло не о бракѣ, а о чемъ то вродѣ устройства каналовъ на Марсѣ.

Нѣтъ согласія здѣсь и между христіанскими исповѣданіями даже въ самомъ существенномъ. Православная церковь видитъ въ бракѣ таинство, сходное по существу съ остальными, католическая считаетъ бракъ таинствомъ своеобразнымъ, совершаемымъ самими брачущимися, а не представителемъ церкви, а протестанты не видятъ въ бракѣ ничего религіознаго. «Бракъ есть дѣло внѣшнее и физическое, того же рода, какъ и другія обычныя занятія», пишетъ Лютеръ въ своемъ «Вавилонскомъ плѣненіи».

Невозможно въ предѣлахъ небольшой статьи рѣшить такой трудный и необъятный вопросъ во всемъ его объемѣ, а потому мы коснемся лишь одной его стороны, хотя быть можетъ и наиболѣе существенной — вопроса о цѣли брака съ точки зрѣнія основъ христіанскаго ученія.

Конечно, люди, называющіе себя христіанами, вступая въ бракъ, преслѣдуютъ разныя цѣли. Одинъ женится по любви, другой потому, что надоѣла холостая жизнь, третій хочетъ имѣть потомство, четвертый хочетъ поправить свои матеріальныя обстоятельства и т. д., и т. д.

Но нашъ вопросъ имѣетъ другой смыслъ. Мы спрашиваемъ не о фактѣ, а о нормѣ, спрашиваемъ не о томъ, что люди дѣлаютъ,

а о томъ, что они должны дѣлать, если хотятъ остаться вѣрными христіанскому ученію. И здѣсь мы не найдемъ согласія между христіанскими исповѣданіями.

Католическая церковь даетъ опредѣленный и ясный отвѣтъ на вопросъ о цѣли брака, — тотъ самый, который выявился еще въ эпоху схоластики. «Proles est essentialissimum in matrimonio», пишетъ корифей католическаго богословія Ѳома Аквинатъ: — «Самое существенное въ бракѣ это потомство». И вотъ новѣйшій «Codex iuris canonici», изданный впервые въ 1917 году и съ того времени являющійся главнѣйшимъ оффиціальнымъ источникомъ дѣйствующаго права латинской церкви, учитъ: «Matrimonii finis primarius est procreatio atque educatio prolis». (Главная цѣль брака — это рожденіе и воспитаніе дѣтей). Правда, по католическому ученію есть и еще двѣ второстепенныя цѣли брака — взаимная помощь супруговъ (mutuum adjutorium) и избавленіе отъ страстности (remedium concupiscentiae), но обѣ эти цѣли объединяются съ первой.

Въ святомъ Писаніи говорится, разсуждаетъ «ангельскій докторъ», что жена должна была явиться въ помощь мужу, но разумѣется не въ помощь въ другомъ какомъ дѣлѣ, какъ утверждаютъ нѣкоторые, такъ какъ во всякомъ другомъ дѣлѣ мужъ могъ бы получить болѣе сильную помощь отъ другого мужа, чѣмъ отъ жены, но въ помощь въ дѣторожденіи*).

Тѣ же мысли мы находимъ и у современныхъ католическихъ богослововъ. Главная цѣль брака, т. е. рожденіе дѣтей, говоритъ Лейтнеръ, настолько существенна, что если она исключена, бракъ не можетъ осуществиться. Вся моральная преданность супруговъ въ концѣ концовъ есть не что иное, какъ только средство для этой цѣли. Кромѣ этой цѣли могутъ быть и другія второстепенныя цѣли: взаимопомощь и избавленіе отъ страстности, но и то и другое — лишь слѣдствія главной цѣли брака — дѣторожденія. Тѣсное единеніе, которое производитъ первая и собственная цѣль брака имѣетъ своимъ слѣдствіемъ, что мужъ и жена должны помогать другъ другу и любить другъ друга, какъ самихъ себя**).

Въ противовѣсъ этой теоріи католической церкви о цѣли брака, въ памятникахъ христіанской письменности на православномъ востокѣ мы встрѣчаемъ другую теорію. Эта теорія цѣль брака видитъ не внѣ брачущихся, не въ дѣтяхъ, а въ самихъ брачущихся, въ ихъ взаимномъ восполненіи.

*) Summa Theoel. Suppl. I q. 9. a. 1. c.

**) Lehrbuch d. Kath. Eherechts, 2. Aufl. 1912. S. S. 9—10.

Идеѣ размноженія эта теорія противопоставляетъ идею полноты бытія, плеромы, осуществляемой въ бракѣ. По этой теоріи мужчина и женщина не составляютъ въ отдѣльности полнаго человѣка, а какъ бы половину, и только въ единеніи своемъ они осуществляютъ первозданную свою полноту. Эту теорію мы встрѣчаемъ, напримѣръ, у корифея восточнаго православнаго богословія, св. Іоанна Златоуста. «Тотъ, кто не соединенъ узами брака, пишетъ онъ, не представляетъ собою цѣлаго, а лишь половину. Мужчина и женщина не два человѣка, а одинъ человѣкъ*)». Ту же мысль мы находимъ и у наиболѣе авторитетнаго древняго канониста восточной церкви Ѳедора Вальсамона въ его опредѣленіи брака, какъ соединеніи мужа и жены въ одного человѣка съ одной душой, но въ двухъ лицахъ (ἕνα σχεδὸν ὁμόψυχον ἄνθρωπον, ἐν δυσὶ θεορούμενον ὑποστάσεσιν).**)

Какой же изъ этихъ двухъ взглядовъ нужно считать болѣе точнымъ выраженіемъ христіанскаго сознанія? Прежде чѣмъ отвѣчать на этотъ вопросъ по существу, нужно замѣтить во-первыхъ, что онъ имѣетъ не только глубокій теоретическій интересъ, поскольку тотъ или иной взглядъ на сущность и цѣль брака всегда такъ или иначе отражается и на нашемъ морально-практическомъ отношеніи къ нему и ведетъ къ извѣстнымъ выводамъ даже чисто юридическаго характера, напримѣръ, въ вопросѣ о признаніи наличности брачнаго состоянія, о характерѣ препятствій браку, причинахъ его уничтоженія и расторженія и т. п. А затѣмъ, какъ это ни странно, вопросъ о главной, основной цѣли брака — вопрюсъ для православнаго богословія можно сказать совершенно новый. Въ православныхъ символическихъ книгахъ, въ каноническихъ памятникахъ онъ вовсе не ставится. Иногда какъ будто православные догматисты и канонисты склоняются къ католической точкѣ зрѣнія, упоминая о рожденіи дѣтей, какъ одной изъ цѣлей брака. Но, съ одной стороны, ни въ одномъ православномъ авторитетномъ памятникѣ не указывается на рожденіе дѣтей, какъ на основную, главную цѣль брака, а съ другой мы имѣемъ здѣсь несомнѣнное механическое позднее заимствованіе изъ памятниковъ католическихъ. Таково, напримѣръ, опредѣленіе брака въ 50 (51) главѣ Кормчей Книги, точно переведенное изъ Rituale Romanum или опредѣленіе брака въ Катехизисѣ М. Филарета, взятое у Беллярмина. А вмѣстѣ съ тѣмъ въ нѣкоторыхъ символическихъ книгахъ, напр.,

*) Бесѣда на посланіе къ Колоссянамъ, XII, 5.

**) *Σύνταγμα κανόνων ἐν Ἀθην.* IV, 561.

въ Православномъ Исповѣданіи, равно какъ и въ знаменитомъ Модестиновскомъ опредѣленіи брака, принятомъ во всѣхъ почти древнихъ католическихъ памятникахъ православной Церкви*), совершенно не упоминается о рожденіи дѣтей, какъ цѣли брака. Такимъ образомъ православное богословіе свободно въ этомъ случаѣ отъ тяжелаго схоластическаго наслѣдія и можетъ при рѣшеніи вопроса слѣдовать голосу разума и ученію откровенія.

Думается, что дальнѣйшая работа православной богословской мысли въ уясненіи проблемы брака должна пойти въ направленіи, указанномъ Златоустомъ и Вильсамономъ, а никакъ не въ направленіи, взятомъ западной схоластикой и санкціонированномъ Ватиканомъ. За истину перваго, болѣе глубокаго воззрѣнія говорятъ соображенія естественно-научнаго характера и данныя психологіи, а научный анализъ библейскаго текста, свободный отъ укоренившихся школьныхъ предразсудковъ, покажетъ намъ, что только такой взглядъ гармонируетъ съ метафизикой и антропологіей откровеннаго ученія, тогда какъ источникъ схоластическаго ученія о цѣли брака находится въ поверхностномъ натурализмѣ язычества, въ ученіи римскаго права, что бракъ заключается liberorum procreandorum causa.

I.

За схоластическое воззрѣніе, что дѣторожденіе есть цѣль брака говоритъ, повидимому, здравый разумъ, ежедневный опытъ, даже самоочевидность. Съ одной стороны, дѣторожденіе невозможно, повидимому, безъ соединенія половъ, съ другой стороны — соединеніе половъ въ громадномъ большинствѣ случаевъ ведетъ къ дѣторожденію. Бездѣтный бракъ есть что-то ненормальное, какое-то печальное исключеніе.

Но стоитъ лишь, отрѣшившись отъ узкихъ рамокъ повседневнаго опыта, стать на точку зрѣнія широкаго научнаго опыта, принимающаго во вниманіе общую картину жизни и развитіе всего физическаго міра, и окажется, что взглядъ этотъ по существу невѣренъ, что между родовой и половой жизнью не только нѣтъ неразрывной связи, но замѣчается даже антагонизмъ. Эту мысль, въ корнѣ подрывающую католическое ученіе о цѣли брака, блестяще

*) Номоканонъ Фотія XII, 13; Кормчая 48, 3; 49, 4; Сиктагми Властаря, γ. 2; Пидаліонъ σ, III, 4 и др.

развилъ не кто иной, какъ Владиміръ Соловьевъ, тотъ Соловьевъ, труды котораго охотно издаются католическими пропагандистами и котораго называли «тайнымъ уніатомъ».

Въ своей статьѣ: «Смыслъ любви»*), онъ выясняетъ ложность моднаго взгляда, по которому смыслъ полового влеченія заключается въ размноженіи, и выясняетъ не на основаніи какихъ-то отвлеченныхъ общихъ соображеній, а на основаніи естественно-историческихъ фактовъ. Что размноженіе живыхъ существъ можетъ обходиться безъ половой любви, это видно уже изъ того, что оно обходится безъ самаго раздѣленія на полы. Значительная часть организмовъ, какъ растительнаго, такъ и животнаго царства размножается безполымъ способомъ: дѣленіемъ, почкованіемъ, прививкой. Правда, высшія формы обоихъ органическихъ царствъ размножаются половымъ способомъ, но, во первыхъ, размножающіеся такимъ способомъ организмы, какъ растительные, такъ отчасти и животные, могутъ также размножаться и безполымъ образомъ (прививки у растеній, партеногенезисъ у высшихъ насѣкомыхъ), а во вторыхъ, оставляя это въ сторонѣ и принимая какъ общее правило, что высшіе организмы размножаются при посредствѣ полового соединенія, мы должны заключить, что этотъ половой факторъ связанъ не съ размноженіемъ вообще (которое можетъ происходить и помимо этого), а съ размноженіемъ в ы с ш и х ъ организмовъ. Слѣдовательно, смыслъ половой дифференціаціи (и полового единенія) слѣдуетъ искать никакъ не въ идеѣ родовой жизни, не въ размноженіи, а лишь въ идеѣ высшаго организма. Разительнымъ подтвержденіемъ этого является тотъ великій фактъ, что въ животномъ мірѣ половая любовь или вѣрнѣе половое притяженіе и размноженіе находятся въ обратномъ отношеніи: чѣмъ сильнѣе одно тѣмъ слабѣе другое. Въ низшихъ организмахъ наблюдается огромная сила размноженія при полномъ отсутствіи полового притяженія**), за отсутствіемъ самаго дѣленія на полы. Далѣе у болѣе совершенныхъ организмовъ появляется половая дифференціація и соотвѣтственно ей нѣкоторое половое притяженіе — сначала крайне слабое, затѣмъ оно постепенно усиливается на дальнѣйшихъ ступеняхъ органическаго развитія, по мѣрѣ того, какъ убываетъ сила размноженія (т. е. въ прямомъ отношеніи къ совершенству органи-

*) Сочиненія т. VI.

**) Быть можетъ не случайность, что Библія упоминаетъ о благословеніи размноженія только низшимъ животнымъ, созданнымъ въ пятый день. Типомъ размноженія являются именно низшіе организмы.

заціи и въ обратномъ отношеніи къ силѣ размноженія), пока наконецъ, на самомъ верху — у человѣка является возможною сильнѣйшая половая любовь даже съ полнымъ исключеніемъ размноженія. Но если, такимъ образомъ, на двухъ концахъ животной жизни мы находимъ съ одной стороны, размноженіе безъ всякой половой любви, а съ другой стороны, половую любовь безъ всякаго размноженія, то совершенно ясно, что оба эти явленія не могутъ быть поставлены въ неразрывную связь другъ съ другомъ, — ясно, что каждое изъ нихъ имѣетъ свое самостоятельное значеніе, и что въ концѣ концовъ, даже съ точки зрѣнія естественно-научной, размноженіе не является основной цѣлью половой жизни.

II.

Если смыслъ пола заключается въ идеѣ высшаго бытія, а не въ размноженіи, то уже a priori мы вправѣ ожидать, что именно въ человѣкѣ и при томъ въ той сторонѣ его бытія, въ которой наиболѣе проявляется его превосходство, — въ его психической жизни, — скажется наиболѣе ярко эта самостоятельность полового начала отъ начала родового и скажется именно въ тѣхъ индивидуумахъ, у которыхъ душевная жизнь стоитъ на высшей степени развитія. И дѣйствительно, въ человѣчествѣ половая любовь часто стоитъ въ прямомъ противорѣчіи съ цѣлями размноженія. Прежде всего, любовь принимаетъ здѣсь чисто индивидуальный характеръ, въ силу котораго именно это лицо другого пола имѣетъ для любящаго безусловное значеніе, какъ единственное и неизмѣнное, какъ цѣль сама въ себѣ. Поэтому здѣсь сильная любовь сопровождается дѣторожденіемъ только въ тѣхъ случаяхъ, когда нѣтъ внѣшнихъ непреодолимыхъ препятствій къ тому, а очень часто такая любовь ведетъ къ отрицанію родовой жизни, къ монашеству, къ самоубійству. Замѣна одного объекта любви другимъ, необходимая иногда въ цѣляхъ размноженія (напримѣръ, въ случаѣ его смерти, безплодія, болѣзни и т. п.) всегда ощущается, какъ измѣна этой любви. Описать идеальную любовь къ одному лицу, а послѣ его смерти — къ другому — задача непосильная для романиста, невозможная по существу и врядъ ли во всемірной литературѣ можно бы указать подобное произведеніе, которое можно было бы назвать дѣйствительно художественнымъ.

Но половая любовь стоитъ въ противорѣчіи съ размноженіемъ не потому только, что, въ силу своего индивидуальнаго характера, она, такъ сказать, уменьшаетъ шансы размноженія, но и по

самому своему существу. Физическое единеніе мужчины и женщины, необходимое для размноженія, никогда не служитъ ни естественнымъ завершеніемъ, ни выраженіемъ половой любви. «Любовь сама по себѣ, безъ вліянія аскетическихъ принциповъ, враждебна всему тому, что ведетъ къ половому акту, болѣе того — ощущаетъ это какъ свое отрицаніе», справедливо говоритъ Вейнингеръ.*) Любовь и вожделѣніе настолько различныя, исключающія другъ друга, противоположныя состоянія, что въ тѣ моменты, когда человѣкъ дѣйствительно любитъ, для него совершенно невозможна мысль о тѣлесномъ единеніи съ любимымъ существомъ.

Ту же мысль мы встрѣчаемъ и у Владимира Соловьева.

«Въ тѣхъ рѣдкихъ случаяхъ, говоритъ онъ, когда сильная любовь не принимаетъ трагическаго оборота, когда влюбленная пара счастливо доживаетъ до старости, она все-таки остается безплодною. Вѣрное поэтическое чутье дѣйствительности заставило и Овидія и Гоголя, лишить потомства Филимона и Бавкиду, Афанасія Ивановича и Пульхерію Ивановну».

И подобныхъ примѣровъ въ художественной литературѣ можно указать сколько угодно.

Ни Ромео и Джульетта, ни Отелло и Дездемона, ни Тристанъ и Изольда не оставляютъ потомства.

«Всѣ такъ дѣлаютъ», успокаиваетъ Нехлюдовъ тяжелое чувство противорѣчія между любовью къ Катюшѣ и физическимъ сближеніемъ съ ней. «Я не убѣжденъ, что это неестественно», заявляетъ Познышевъ въ «Крейцеровой Сонатѣ». Даже въ Аннѣ Карениной, этомъ гимнѣ въ честь семейной жизни, чувство художественной правды заставило Толстого написать: «Онъ (Вронскій) чувствовалъ то, что долженъ чувствовать убійца, когда видитъ тѣло, лишенное имъ жизни. Это тѣло, лишенное имъ жизни, была ихъ любовь, первый періодъ ихъ любви. Было что-то ужасное и отвратительное въ воспоминаніяхъ о томъ, за что было заплачено этою страшною цѣною стыда». О томъ, что «только утро любви хорошо» поетъ не одинъ лишь Надсонъ.

Ни одинъ романистъ не соблазнился идеей описать «плодородіе» какъ выраженіе идеальной любви. «Fécondité» Золя — не художественное произведеніе, а публицистика патріота, испугавшагося за будущность République Française.

---

*) Полъ и характеръ, гл. XI. Къ сожалѣнію, самъ же Вейнингеръ очень часто смѣшиваетъ понятія полового и родового, что является основной ложью его книги.

Всѣ эти литературныя ссылки являются иллюстраціей одного психологическаго факта. Если половая любовь по своей природѣ есть проявленіе высшихъ способностей человѣка, если они сопровождаются обычно расцвѣтомъ всѣхъ его душевныхъ силъ, то родовая жизнь, все, что связано съ размноженіемъ — есть дѣло безсознательной стороны человѣческой природы, и всякое смѣшеніе первой со второй неминуемо вызываетъ чувство неестественнаго униженія, чувство стыда.

И я не думаю, чтобы даже убѣжденный католикъ, подчиняясь каноническому кодексу, искренно и безо всякаго чувства неловкости, могъ сказать своей горячо любимой невѣстѣ, что онъ хочетъ на ней жениться главнымъ образомъ съ цѣлью имѣть потомство.

III.

Библія авторитетно для христіанскаго сознанія подтверждаетъ то, о чемъ свидѣтельствуетъ и естествознаніе и психологія, и даетъ естественно научнымъ и психологическимъ фактамъ глубокое метафизическое обоснованіе.

Когда заходитъ рѣчь о бракѣ, и самъ Основатель церкви (Мѳ. 19, 5; Мр. 10, 5—9) и его апостолъ (I Кор. 7, 10—11; Еф. 5, 31) не даютъ какого-либо новаго по существу ученія, а указываютъ, что истинное ученіе о бракѣ уже дано въ первыхъ главахъ Бытія, въ этомъ «Ветхозавѣтномъ Евангеліи». Къ сожалѣнію, изъ этого глубокаго источника часто не умѣютъ извлечь живую воду чистаго откровеннаго ученія. Мы такъ освоились съ библейскимъ повѣствованіемъ, что оно уже не будитъ мысли, а затѣмъ на это повѣствованіе мы привыкли смотрѣть сквозь призму усвоенныхъ въ дѣтствѣ разныхъ «Священныхъ» и «Библейскихъ Исторій», гдѣ своеобразіе и глубина подлиннаго библейскаго изложенія положены на прокрустово ложе поверхностнаго школьнаго богословія, вслѣдствіи чего однѣ существенныя детали разсказа опускаются, другія представляются въ превратномъ видѣ.

Кажется, во всѣхъ учебникахъ священной Исторіи установленіе брака представляется въ такой схемѣ: Богъ создалъ Адама, потомъ создалъ изъ его ребра Еву и далъ имъ «заповѣдь»: плодитесь и размножайтесь».

Иное находимъ мы въ подлинномъ библейскомъ текстѣ. О размноженіи и о бракѣ Библія говоритъ отдѣльно и при томъ о размноженіи говоритъ еще ранѣе, чѣмъ была рѣчь о бракѣ. О

размноженіи Библія говоритъ въ первой главѣ Бытія, въ общей исторіи творенія. Никакой «заповѣди» о размноженіи первой брачной четы въ Библіи нѣтъ. Сказавъ о сотвореніи Богомъ животныхъ и благословеніи имъ «роститься и множиться», Библія говоритъ о твореніи человѣка, какъ мужчины и женщины*) и о благословеніи ихъ на размноженіе, выраженномъ въ тѣхъ же самыхъ словахъ. Такимъ образомъ по Библіи размноженіе есть прямое продолженіе творенія Божія, не имѣющее отношенія къ браку и вообще къ тому, чѣмъ человѣкъ отличается отъ животныхъ.

Объ установленіи брака Библія говоритъ особо. Это установленіе какъ Христосъ (Мѳ. 19, 5; Мр. 10, 4), такъ и апостолъ Павелъ (Еф. 5, 31) находятъ въ той главѣ, гдѣ говорится о твореніи человѣка, какъ существа особаго отъ остального міра, въ частности видятъ въ повѣствованіи о твореніи жены, гдѣ нѣтъ ни малѣйшаго указанія на размноженіе. Ветхозавѣтное повѣствованіе объ установленіи брака дважды повторяется въ Новомъ Завѣтѣ, и оба раза также безъ упоминанія о дѣторожденіи. Хотя бракъ, по указанію Новаго Завѣта, былъ установленъ еще въ раю, «Адамъ позналъ Еву жену свою» (Быт. 4, 1) только по изгнаніи изъ рая. Такимъ образомъ Библія рѣзко разграничиваетъ размноженіе отъ брака. Не учебники священ. исторіи правильно понимаютъ Библію, а св. Іоаннъ Златоустъ, который не разъ обращаетъ вниманіе на то, что благословеніе плодородія дано Адаму еще до созданія жены**), и вопреки схоластическому ученію вполнѣ опредѣленно учитъ, что «рожденіе дѣтей происходитъ не отъ брака, а отъ словъ Божіихъ: «плодитесь и размножайтесь»***). И мысль о томъ, что рожденіе дѣтей есть независящее отъ человѣка продолженіе творенія Божія, что дѣти — даръ Божій встрѣчается на десяткахъ страницъ Библіи (см. напр. Быт. 4, 1; 4, 25. 26; 6, 2: 29, 33; 30, 2. 6, 24; 48, 9). «Развѣ я, а не Богъ не даетъ тебѣ дѣтей?» говоритъ Іаковъ Рахили (Быт. 30, 2). И Климентъ Александрійскій удачно выражаетъ библейское воззрѣніе, говоря, что родители являются не причиной, а лишь служителями рожденія и что само по себѣ рожде-

*) Быт. 1, 27: въ евр. текстѣ «Закаръ», «нек'ба» — самецъ и самка, но не «ишъ» и «иша» какъ въ Быт. 2, 23, не мужъ и жена. Слава «закаръ» и «нек'ба» примѣняются въ Библіи обычно для обозначенія пола животныхъ (Быт. 6, 19; 7, 16).

**) Толкованіе на Бытіе X, 5.

***) Бесѣда на I посл. къ Коринѳ.

ніе есть «таинство творенія».*) Но если Библія видитъ цѣль брака не въ размноженіи, то въ чемъ же именно видитъ она эту цѣль?

Чтобы отвѣтить на этотъ вопросъ, нужно отрѣшиться отъ столь распространеннаго индивидуалистическаго міровоззрѣнія, безсознательно поддерживаемаго вовсе не христіанскимъ душевнымъ настроеніемъ современнаго общества, но выдаваемаго часто за міровоззрѣніе христіанское, а стать на точку зрѣнія подлиннаго христіанскаго міровоззрѣнія, по основному положенію котораго, положенію, которое должно отражаться и на всѣхъ частныхъ пунктахъ этого міровоззрѣнія—высшее бытіе есть бытіе сверхиндивидуальное, — есть Богъ Троичный въ Лицахъ. Школьныя руководства догматики подробно толкуютъ ученіе Библіи, что человѣкъ созданъ по образу Божію, но разсматривая вопросъ о томъ, въ чемъ именно заключается образъ Божій въ человѣкѣ, или совсѣмъ забываютъ о Троичности Божества или, сравнивая Троичность Божества съ тремя силами души человѣческой, опускаютъ изъ вниманія, что Троичность Божества состоитъ въ Троичности Лицъ, а не силъ. А между тѣмъ Библія даетъ полное основаніе для болѣе глубокой и вѣрной концепціи. Апостолъ Павелъ сравниваетъ взаимныя отношенія мужа и жены именно съ отношеніями лицъ Св. Троицы. Какъ Богъ Отецъ есть глава Христа, такъ и мужъ глава женѣ (1 Кор. 11, 3). Какъ Христосъ есть сіяніе славы и образъ бытія Бога Отца (Евр. 1, 3), такъ и жена—слава мужа (1 Кор. 11, 7). «Хотя подчинена намъ жена, поясняетъ эти библейскія мѣста св. Іоаннъ Златоустъ, но вмѣстѣ съ тѣмъ она свободна и равна намъ по чести. Такъ и Сынъ, хотя и покоряется Отцу, но какъ Сынъ Божій, а не какъ Богъ**). «Когда мужъ и жена соединяются въ бракѣ, они не являются образомъ чего то неодушевленнаго или чего то земного, но образомъ самого Бога.» ( )

Если мы теперь отъ Новаго Завѣта, дающаго ключъ къ уразумѣнію Ветхаго (Евр. 10, 1), обратимся къ книгѣ Бытія, то многія частности библейскаго повѣствованія о твореніи человѣка, на которыя обычно не обращается вниманія, получатъ новый значительный смыслъ. Общій голосъ авторитетныхъ христіанскихъ толкователей видитъ ветхозавѣтное ученіе о Троицѣ въ упоминаніи о Божественномъ совѣтѣ, предшествующемъ творенію человѣка и въ томъ множественномъ числѣ, въ которомъ Богъ говоритъ о Себѣ:

*) Строматы, III, 14; Mg 8, 1205.
**) Бесѣда на 1 Кор. 26. 2.
***) Бесѣда на Колосс. 12, 5.

сотворимъ человѣка по образу нашему и по подобію (Быт. 1, 26), сотворимъ ему помощника по нему (Быт. 2, 18). Но этого прикровеннаго ученія о Троицѣ нѣтъ тамъ, гдѣ говорится о твореніи всего остального міра, а встрѣчается оно только тамъ, гдѣ говорится о созданіи двуполаго *) человѣка, объ установленіи брака созданіемъ жены. «И сказалъ Богъ: сотворимъ человѣка по образу Нашему и по подобію... И сотворилъ Богъ человѣка по образу своему, по образу Божію сотворилъ его, мужчину и женщину сотворилъ ихъ» (Быт. 1, 26—27). Такимъ образомъ человѣкъ является образомъ говорящаго о Себѣ во множественномъ числѣ Бога не какъ самозамкнутая монада, а какъ мужчина и женщина въ ихъ единеніи. Если сказано «сотворимъ человѣка по образу Нашему», то Библія тутъ же даетъ понять, что слово «человѣкъ» въ данномъ случаѣ не означаетъ мужчину и женщину, а и мужчину и женщину, какъ одно цѣлое, поясняя слово «человѣкъ» словами «мужчина и женщина». Еще рѣзче выражено это въ пятой главѣ: «Богъ сотворилъ человѣка, по подобію Божію создалъ его, мужчину и женщину, сотворилъ ихъ и благословилъ ихъ и нарекъ имъ имя человѣка» (Быт. 5, 2). Итакъ «человѣкъ» въ устахъ Божіихъ это мужчина и женщина, какъ одно цѣлое, именно это цѣлое является образомъ Божіимъ, тогда какъ о существованіи мужчины въ качествѣ единаго (μονος какъ перевели LXX, μοναχος какъ перевелъ Симмахъ) самозамкнутаго бытія сказано, что это существованіе недоброе (Быт. 2, 18), а недоброе не можетъ быть образомъ Божіимъ. Здѣсь Библія даетъ глубочайшее метафизическое обоснованіе пола, семьи, а вмѣстѣ съ нею и соціальной жизни вообще. Вторая глава Бытія раскрываетъ мысль, implicite данную въ 24 стихѣ первой главы. Если жизненное взаимообщеніе мужа и жены есть отраженіе Божественной жизни, то прежде всего въ немъ должно отражаться основное свойство этой жизни — ея свобода. И библейскій разсказъ представляетъ установленіе брака не односторонним актомъ проявленія Божественной мощи, каковымъ было твореніе, а и проявленіемъ свободы перваго человѣка. «Жена-отъ мужа» (1 Кор. 11, 7), «жена создается ради мужа» (1 Кор. 7, 9). Тогда какъ всѣ животныя творятся «по роду», въ твореніи человѣка указывается два различныхъ момента.

Между повѣствованіемъ о твореніи мужа (Быт. 2, 7) и повѣствованіемъ о твореніи жены (Быт. 2, 20—24) вставляется повѣство-

*) Слѣдуетъ обратить вниманіе, что въ повѣствованіи о твореніи животныхъ объ ихъ двуполости не упоминается, чѣмъ какъ бы не признается за половъ у животныхъ метафизическаго значенія.

ваніе о проявленіяхъ свободы человѣка. Проявленія эти заключались въ осуществленіи указанной ему Богомъ задачи, состоявшей въ подчиненіи себѣ какъ внѣшняго міра (ст. 5), такъ и потребностей своей тѣлесной природы (ст. 16, 17). Но творческая свобода человѣка не останавливается на томъ, что полагаетъ созданіемъ языка (ст. 19—20) начало подчиненія своему разуму міра. Она идетъ далѣе. Жизнь животнаго міра служитъ поводомъ для творческой свободной любви человѣка къ созданію идеи помощника, подобнаго ему. И вотъ Богъ мысли человѣка даетъ бытіе, человѣкъ дѣлается мужемъ и женой.

Указывая на свободу, какъ на основную черту брачнаго союза, повѣствованіе о созданіи жены указываетъ и на основную и даже единственную цѣль брака: жена творится для того, чтобы быть помощницей мужу. Эту и только эту цѣль указываетъ Библія для брака первобытнаго и еще безгрѣшнаго человѣка, не упоминая ни о дѣторожденіи, ни объ избавленіи отъ страсти. Какъ же слѣдуетъ понимать эти слова? Въ чемъ именно должна состоять эта помощь? Употребленное въ русскомъ и славянскомъ переводѣ слово «помощникъ» подаетъ мысль о помощи въ тѣхъ трудахъ, которые Богъ возложилъ на мужа (ст. 15) и обычное пониманіе ихъ таково. Но если такъ, то вполнѣ умѣстно замѣчаніе Ѳомы Аквината, что для помощи во всякомъ другомъ дѣлѣ кромѣ дѣторожденія мужчина былъ бы пригоднѣе женщины. Однако слово «помощникъ» (также какъ и соотвѣтствующія слова въ переводѣ LXX и въ Вульгатѣ) неудачно передаетъ терминъ подлинника и даже затемняетъ его глубокій смыслъ. Болѣе точный переводъ былъ бы: «сотворимъ ему восполняющаго, который былъ бы передъ нимъ». Подъ словомъ «помощникъ» разумѣется *не восполненіе въ трудѣ*, а *восполненіе въ бытіи*. Библія не говоритъ: «не хорошо человѣку *трудиться* одному», и говоритъ «не хорошо *быть* одному»; не говоритъ: «который трудился бы съ нимъ», а говоритъ: «который былъ бы *передъ* нимъ». Еврейское слово «neḥed» означаетъ то, что впереди, на лицо, передъ чѣмъ нибудь (Быт. 31, 32; Исх. 19, 2; 34, 10; Число 2, 2; 25, 4; Нееміи 19, 9; Дан. 6, 10). Аквила переводитъ — «ὡς κατενάντι αὐτοῦ» Симмахъ: — «ἀντικρυς αὐτοῦ», Англійскій библеистъ Wordsworth переводитъ «against him», «before him» и сравниваетъ отношеніе жены къ мужу съ отношеніемъ оттиска печати и самой печатью.*) Жена создана для того, чтобы быть какъ бы живымъ зеркаломъ мужа, живымъ отображе-

*) The Holy Bible, Henesis and Exodus, London 1864, p. 18.

ніемъ его богоподобія, славой мужа, по выраженію апостола Павла и такимъ образомъ восполнять его бытіе. Взаимное созерцаніе богоподобныхъ совершенствъ, совершенствъ, принадлежащихъ другому лицу, но вмѣстѣ съ тѣмъ ощущаемыхъ какъ свои въ силу единенія съ этимъ лицомъ въ одномъ существѣ, въ «единой плоти» (Быт. 2, 24), по библейскому выраженію, вызываетъ, съ одной стороны, чувство любви, дѣлая и жизнь человѣка отраженіемъ жизни Бога, который есть любовь (1 Іо. 4, 16), а съ другой даетъ чувство блаженства, чувство достигнутой самодавлѣющей полноты бытія, исключающей вопросъ о дальнѣйшихъ цѣляхъ.

Такими именно чувствами и были продиктованы первыя, воспроизводимыя Библіей, слова человѣка, это первое «объясненіе въ любви» во всемірной исторіи: «вотъ эта кость отъ костей моихъ и плоть отъ плоти моей. Она назовется жена, такъ какъ она взята отъ мужа» (Быт. 2, 23).

Ни о procreatio prolis, ни о remedium concupiscentiae, какъ цѣли брака, нигдѣ нѣтъ здѣсь ни малѣйшаго намека, и самая мысль объ этомъ совершенно не вяжется съ библейскими повѣствованіями о первомъ райскомъ бракѣ на землѣ. Только тогда, когда Богъ наказалъ смертностью согрѣшившую чету (Быт. 3, 19), жена перестаетъ быть для него только женой, только цѣлью въ себѣ, а становится орудіемъ для борьбы со смертью: «и далъ (сейчасъ же послѣ наказанія смертностью) Адамъ имя женѣ своей жизнь (Ева), такъ какъ она — мать всѣхъ живущихъ» (Быт. 3, 20); уже по изгнаніи онъ «познавалъ Еву жену свою и зачавши она родила Каина» (Быт. 4, 1).

Такимъ образомъ, по библейскому воззрѣнію, основная цѣль брака есть достиженіе въ брачномъ единствѣ блаженной полноты бытія, а о другихъ цѣляхъ брака — размноженіи и избавленіи отъ страстности можно говорить лишь въ отношеніи къ человѣку грѣховному и притомъ говорить какъ о цѣляхъ второстепенныхъ. Прежде чѣмъ однако обратиться къ этой сторонѣ дѣла, отвѣтимъ на недоразумѣніе, вѣроятно, предносящееся читателю. Какъ бракъ можетъ быть образомъ Троичности Божества, когда въ бракѣ соединены лишь два лица — мужъ и жена? Прежде всего нужно имѣть въ виду ученіе св. отцовъ, что Богъ — выше числа и число три не является какимъ то опредѣляющимъ началомъ божественной жизни, такъ что и въ сравненіи брачной жизни съ жизнью Троицы нужно имѣть въ виду не тождественность чиселъ, а самый характеръ жизни тамъ и здѣсь. А затѣмъ, если желательно проводить аналогію далѣе, то можно сказать, что и въ бракѣ есть третье лицо — ли-

цо самаго Бога. Человѣкъ есть не самобытное бытіе, не только какъ индивидуумъ ,но и какъ брачная пара, а потому нормальною духовною жизнью онъ можетъ жить лишь въ общеніи съ Богомъ и какъ индивидуумъ, и какъ брачная пара. Бракъ только тогда является истиннымъ бракомъ, когда супруги смотрятъ другъ на друга sub specie aeternitatis.*) Эту идею и выражаетъ Библія, сообщая, что Богъ не только творитъ жену, но и приводитъ ее къ мужу (Быт. 2, 22), при чемъ это «приведеніе» правильнѣе понимать какъ непрерывно продолжающееся дѣйствіе Божіе во все время брачнаго союза. Въ Новомъ Завѣтѣ Христосъ говоритъ, что мужа и жену сочеталъ Богъ (Мѳ. 19, 6). Апостолъ Павелъ (Кор. 7, 39) и Игнатій Богоносецъ (Къ Полик. 5), какъ обязательную норму христіанскаго брака, выставляютъ требованіе, чтобы бракъ былъ б р а к о м ъ «о Г о с п о д ѣ», «въ Господѣ». Климентъ Александрійскій, приводя слова Христа: «гдѣ два или три собрано во имя Мое, тамъ Я посреди ихъ», относитъ ихъ именно къ браку. «Не называетъ ли Онъ троими мужа, жену и ребенка, такъ какъ Богъ соединяетъ жену съ мужемъ?» пишетъ Климентъ **). «Богъ соединяетъ тебя съ женой», говоритъ Златоустъ ***).

IV.

Если взаимное восполненіе супруговъ, субъективно ощущаемое какъ взаимная любовь, есть по христіанскому ученію, основная цѣль брака, то какое же значеніе въ немъ имѣютъ двѣ другихъ цѣли — избавленіе отъ «страстности» и рожденіе дѣтей?

Цѣли эти имѣютъ то общее между собой, что касаются одного явленія, лежащаго внѣ брачной пары, — размноженія человѣчества, но тогда какъ первая имѣетъ въ виду отношеніе этой пары къ самымъ процессамъ размноженія, вторая имѣетъ, въ виду ея отношеніе къ результату этихъ процессовъ. Остановимся на первой цѣли.

Что такое половая «страстность» или «похоть», по христіанской психологіи?

---

*) Чрезвычайно близко къ христіанскому воззрѣнію на бракъ подошелъ Платонъ въ діалогѣ «Пиръ». Здѣсь Сократъ дополняетъ мысль Аристофана, что любовь есть стремленіе къ полнотѣ бытія. «Существуетъ мнѣніе, говоритъ онъ, что любятъ тѣ, кто ищутъ свою половину. А я утверждаю, что нѣтъ любви ни къ половинѣ ни къ полнотѣ, если только въ то же время нѣтъ на лицо никакого блага... Ибо нѣтъ ничего другого, что любятъ люди, кромѣ блага.» («Пиръ», гл. 29).

Въ христіанствѣ вмѣсто безличной идеи блага дана идея личнаго Бога и въ этомъ основное различіе ученія Платона отъ ученія христіанства.

**) Строматы III, 10.

***) Бесѣда на Ефес. 20, 4.

На упомянутыхъ выше собраніяхъ Религіозно-философскаго общества вопросъ о нравственной оцѣнкѣ «страстности» оказался однимъ изъ камней преткновенія. Большинство участниковъ соглашалось съ отрицательной оцѣнкой «страстности», съ точки зрѣнія моральной, и искали лишь подходящаго лекарства отъ этой болѣзни. Лекарства предлагались разныя: — взаимное обожаніе супруговъ, мысль объ обществѣ, жалость, индивидуальная любовь. Но В. В. Розановъ указалъ на фактъ, поставившій въ тупикъ моралистовъ. Онъ указалъ, что наука и опытъ давно признали «страстность» печатью настоящей, богатой творческой рождающей силы, почерпаемой изъ горнила природы. Тамъ, гдѣ нѣтъ ея, не рождается ни красота, ни геній. «Страстность» явленіе нормальное. Мало того, здоровье потомства прямо пропорціонально степени «страстности» родовой жизни и слѣдовательно рецепты, имѣющіе цѣлью уничтожить этотъ признакъ здоровья, предлагаютъ ядъ, а не лекарство. Но съ другой стороны, неоспоримо, что христіанство осуждаетъ похоть и такимъ образомъ въ результатѣ разсужденій получалась неразрѣшимая антиномія: недопустимая морально похоть — необходима физіологически, и именно эта антиномія толкнула Розанова къ предпочтенію еврейской «миквы» и языческихъ «игръ Вакха и Киприды» христіанскому ученію о бракѣ.

Разрѣшеніе этой мнимой антиноміи лежитъ въ выясненіи отношенія сознанія къ родовой жизни. Общая ошибка Розанова и его противниковъ состояла въ томъ, что они смотрѣли на concupiscentia, какъ на психически простое явленіе, неразложимое на составные элементы, и потому для нихъ вопросъ могъ стоять только въ такой формѣ: «быть или не быть похоти». На самомъ же дѣлѣ похоть есть явленіе сложное, на что указываетъ уже самое ея названіе, говорящее о какомъ то придаткѣ къ нормальному явленію (похоть, ἐπι-θυμία con-cupiscentia). Въ составъ ея, помимо нормальнаго физическаго влеченія, входятъ психологическіе ингредіенты, нарушающіе предустановленную гармонію родовой жизни и только эти ингредіенты, а не похоть въ ея цѣломъ, подлежатъ моральному осужденію. По Евангельской антропологіи, въ человѣкѣ есть двѣ области, каждая со своимъ особымъ центромъ. Центромъ одной служитъ сердце, центромъ другой «чрево». Первая область—область сознанія и свободы, а потому и нравственнаго вмѣненія. Вторая область безсознательной растительно-животной жизни, независимая отъ воли человѣка, а потому лежащая внѣ сферы нравственной оцѣнки. «Развѣ вы не знаете, спрашиваетъ Христосъ апостоловъ, что все внѣшнее, входящее въ человѣка, не можетъ осквернить его,

такъ какъ оно не входитъ въ его сердце, а въ чрево» (Мр. 7, 18—19). Между тѣмъ все, подлежащее нравственной оцѣнкѣ, исходитъ отъ сердца. «Исходящее отъ человѣка оскверняетъ человѣка, ибо извнутри, изъ сердца человѣческаго исходятъ злые помыслы, прелюбодѣянія, любодѣянія, убійства» (Мр. 7, 20—21, ср. Мѳ. 15, 15—20). «Помышленія человѣка — помышленія сердца» (Быт. , 21) и «уста говорятъ отъ избытка сердца» (Мѳ. 12, 34), а съ другой стороны, «царствіе Божіе — не пища и не питіе» «и пища не поставляетъ насъ предъ Богомъ» (1 Кор. 8, 8).

Когда одна часть физической природы человѣка противопоставляется другой, часть, которая связана, «растворена» съ его сознаніемъ и свободой, называется «тѣломъ», а часть безсознательная, растительная «плотью». Первая есть неотъемлемая часть человѣческаго существа, которая воскреснетъ въ свое время, вторая подлежитъ упраздненію. «Пища для чрева и чрево для пищи, но Богъ упразднитъ и то и другое» (1 Кор. 6, 13).

Къ какой же части человѣческаго существа должны принадлежатъ процессы размноженія? Размноженіе есть въ сущности тотъ же процессъ, что и питаніе. Это ясно особенно въ жизни низшихъ организмовъ, гдѣ размноженіе прямо пропорціонально питанію. Но и у человѣка «отъ пресыщенія рождается блудъ» *); апостолъ рекомендуетъ воздержаніе въ пищѣ именно для избѣжанія чрезмѣрнаго усиленія родового влеченія (Еф. 5, 18). Избытокъ жизненныхъ силъ, получаемыхъ организмомъ путемъ питанія, является причиной образованія новыхъ жизненныхъ центровъ въ организмѣ, и благословеніе на размноженіе дано совмѣстно съ благословеніемъ питанія: «и Богъ благославилъ ихъ, и Богъ сказалъ имъ: плодитесь и размножайтесь... вотъ Я далъ вамъ всякую траву, сѣющую сѣмя ... и всякое дерево, приносящее плоды» (Быт. 1, 28—29). Уже здѣсь даны предпосылки для того вывода, что, по библейскому воззрѣнію, родовые процессы, и прежде всего зачатіе, какъ главный моментъ этихъ процессовъ, должны протекать внѣ вмѣшательства сознанія и воли человѣка. А библейское повѣствованіе о грѣховномъ и безгрѣшномъ рожденіи непосредственно даетъ намъ и самый этотъ выводъ.

Какъ мы видѣли, Библія говоритъ, что размноженіе человѣчества началось только послѣ грѣха. Конечно, этимъ дается важное указаніе, что рожденіе не есть основная цѣль брака, ибо нельзя допустить, чтобы тогда, когда «все было весьма хорошо» (Быт. I. 31).

*) Златоустъ Бес. на I Кор. XXIII, 1.

жизнь высшаго существа на землѣ не достигала своей основной цѣли. Но вмѣстѣ съ тѣмъ указаніе это ставитъ богословскую мысль въ нѣкоторое затрудненіе. Если рожденія не было до грѣха, то не является ли оно, по способу заключенія post hoc, ergo propter hoc, — слѣдствіемъ грѣха? И если бъ грѣха не было, не размножался ли бы родъ человѣческій другимъ способомъ, помимо рожденія, напр., путемъ новаго творенія? По этому уклону не разъ шла богословская мысль, и не только разныхъ сектантовъ, начиная съ гностиковъ, но и авторитетныхъ учителей церкви, напр., Св. Григорія Нисскаго*). Однако заключеніе post hoc, ergo propter hoc, какъ часто и въ другихъ случаяхъ, оказывается невѣрнымъ, и мысль о рожденіи, какъ слѣдствіи грѣха, нужно признать несоотвѣтствующей библейскому воззрѣнію.

Что между рожденіемъ и грѣхомъ нѣтъ причинной связи — это видно уже изъ того, что благословеніе размноженія дано человѣку до грѣха и даже до заповѣди, послужившей поводомъ ко грѣху. Наказаніе за грѣхъ, возложенное на жену, состоитъ не въ рожденіи, а въ умноженіи скорбей рожденія (Быт. 3, 16), но можно говорить объ умноженіи лишь того, возможность чего существовала ранѣе. И потому нужно признать отвѣчающимъ ученію Библіи не «гаданіе» Григорія Нисскаго, по его собственному выраженію**), а ученіе Климента Александрійскаго, бывшее и общецерковнымъ воззрѣніемъ, что «рожденіе могло бы быть и въ раю, такъ какъ къ этому вела людей ихъ природа***).

Но Библія говоритъ и болѣе. Помимо безчисленнаго множества рожденій грѣховныхъ, Библія знаетъ два рожденія, которыя имѣли мѣсто внѣ черной черты, проведенной грѣхомъ въ исторію человѣчества, — это рожденіе Евы и рожденіе Христа.

Учебники Священной Исторіи, по своей обычной манерѣ опрощенія библейскихъ повѣствованій до уровня пониманія своихъ составителей, представляютъ дарованіе бытія Евѣ, какъ завершеніе творенія, какъ его послѣдній актъ. Не то мы видимъ въ подлинномъ библейскомъ текстѣ. Ева получаетъ бытіе внѣ тѣхъ шести дней, въ теченіе коихъ закончено все твореніе, получаетъ тогда, когда твореніе въ собственномъ смыслѣ уже закончилось и началось промышленіе Божіе о созданномъ уже мірѣ, выразившееся, напр., во введеніи Адама въ рай, въ дарованіи ему заповѣди, въ приведе-

*) Объ устроеніи человѣка, глава 17.
**) Объ устроеніи человѣка, глава 20.
***) Строматы III, 17; Мд. 8, 1207.

ціи къ нему животныхъ. Дарованіе бытія Евѣ и потому не могло быть твореніемъ въ строгомъ смыслѣ слова, что твореніе жены послѣ творенія мужа противорѣчило бы общему ходу міросозданія, восходившаго отъ бытія менѣе совершеннаго къ болѣе совершенному. И дѣйствительно, Библія для означенія дарованія бытія Евѣ употребляетъ слово, означающее не твореніе, а преобразованіе уже готоваго, созданнаго. Въ переводѣ LXX употребленъ терминъ ᾠκοδόμησεν, въ Вульгатѣ — aedificavit, т. е. «построилъ». И поясняя этотъ терминъ, Библія говоритъ, что Богъ далъ бытіе Евѣ, выдѣливъ сторону*) тѣла Адама въ самостоятельное бытіе. Такимъ образомъ это не было твореніе, а совершенно аналогичное рожденію дѣленіе одного организма на два. И слова Адама женѣ: вотъ это кость отъ костей моихъ и плоть отъ плоти моей (Быт. 2,23) указываютъ именно на кровное родство, на родство по рожденію (Ср. Быт. 29, 14; Суд. 9,2). «Жена — отъ мужа», говоритъ апостолъ Павелъ (I Кор. 11, 12). И наконецъ прямо рожденіе называетъ дарованіемъ бытія Евѣ Златоустъ: «если тебя спроситъ іудей: скажи мнѣ, какъ родила Дѣва безъ мужа, то спроси его и ты: «А какъ родилъ Еву Адамъ безъ жены?»

Что рожденіе Христа было рожденіемъ въ собственномъ смыслѣ, хотя и безмужнымъ и безгрѣшнымъ, — это одинъ изъ основныхъ догматовъ христіанства.

Эти два безгрѣшныхъ рожденія доказываютъ, что, по библейскому воззрѣнію, между грѣхомъ и рожденіемъ нѣтъ неразрывной связи, а однополовой характеръ того и другого рожденія является новымъ доказательствомъ, что половое единеніе имѣетъ другую основную цѣль помимо рожденія.

Если теперь мы сравнимъ эти два случая безгрѣшнаго рожденія съ обычнымъ «зачатіемъ во беззаконіи» и «рожденіемъ во грѣхѣ» (Псал. 50, 7), то путемъ такого сравненія намъ будетъ ясно, что именно въ грѣховномъ рожденіи является твореніемъ Божіимъ и что — слѣдствіемъ грѣха.

---

*) Еврейское слово переведенное въ Быт. 2, 21 въ славянскомъ и русскомъ переводахъ словомъ «ребро», чаще означаетъ «сторону» (Исход. 26, 20, 37, 27; I Царств. 6, 5, 34; II Царств. 16, 13 и др.). Такъ переводитъ это слово Мандельштамъ. Тора, т. е. законъ, или Пятикнижіе Моисеево (II изд. 1872, Берлинъ). Соосъ переводитъ «the side» (Holy Bible, New-York, 1872, p. 42). Любопытно сопоставить съ такимъ переводомъ теорію Флисса (Fliess), будто въ каждомъ человѣкѣ раздѣлены мужская и женская субстанціи, при чемъ у мужчины мужская — правая сторона тѣла, у женщины — лѣвая. См. W. Fliess, «Männlich und Weiblich» въ Zeitschrift f. Sexualwissenschaft, I. 1, 15 ff. 1914.

При сравненіи повѣтствованія о безгрѣшномъ рожденіи Евы (Быт. 2, 21) и первыми же грѣховными рожденіями на землѣ — рожденіемъ Каина (Быт. 4, 1), сразу бросается въ глаза пассивность человѣка въ первомъ и активность во второмъ.

«И навелъ Богъ на человѣка крѣпкій сонъ, и когда онъ уснулъ, создалъ изъ стороны, взятой у него, жену и привелъ ее къ человѣку» (Быт. 2, 21-22), повѣствуетъ Библія о рожденіи Евы.

«Адамъ позналъ Еву, жену свою и они зачали и родили Каина», говоритъ она о первомъ грѣховномъ рожденіи. Различіе перваго рожденія отъ второго — это различіе «крѣпкаго сна» и «познанія». Въ первомъ случаѣ Библія дважды подчеркиваетъ, что рожденіе Евы произошло «во снѣ» Адама. Переводчики не одинаково переводятъ еврейское слово «tardemah», означающее это состояніе Адама. LXX употребляютъ слово ἔκτασις, Акила καταφορά, Симахъ κάεος, славянскій переводъ «изступленіе», но во всѣхъ этихъ терминахъ есть одно общее содержаніе — всѣ они указываютъ, что въ рожденіи Евы сознательная сторона психики Адама участія не принимала. И Златоустъ говоритъ, что о происхожденіи отъ него жены Адамъ могъ узнать только черезъ откровеніе Божіе. При рожденіи Евы плоть Адама имѣла значеніе аналогичное землѣ при твореніи другихъ существъ и самаго Адама.

И другое безгрѣшное рожденіе — рожденіе Христа совершается безъ участія человѣческой воли: «Духъ Святый найдетъ на Тебя и сила Всевышняго осѣнитъ Тебя, по сему и рождаемое святое наречется Сыномъ Божіимъ» (Лук. 1, 35), говоритъ ангелъ Богоматери. Инымъ является грѣховное рожденіе*). Оно является не только проявленіемъ творческой силы природы, но вмѣстѣ съ тѣмъ и актомъ «познанія», а въ силу этого и актомъ «похоти» (10. 1, 13). Рожденіе уже перестало быть взрывомъ физической энергіи организма, понижающимъ сознаніе и потому стоящимъ внѣ нравственной оцѣнки, а стало равнодѣйствующей двухъ силъ — силы безсознательнаго физическаго влеченія и сознательнаго полового—разумнаго стремленія человѣка къ нему. Для означенія грѣховнаго рожденія Библія употребляетъ слово «познаніе», которое употребляется для означенія сознательныхъ психическихъ актовъ. Это же слово употреблено и тогда, когда говорится о появленіи стыда: «И узнали, что они наги и сдѣлали себѣ опоясанія» (Быт. 3, 4), тогда какъ ранѣе

*) Терминъ «рожденіе» мы употребляемъ не въ его пассивномъ, а въ активномъ значеніи, включая въ него и зачатіе, какъ оно употребляется и въ Библіи (см. напр. Мѳ. 1, 2—16) и у древнихъ авторовъ, — напр. въ «Пирѣ» Платона, въ «Пирѣ» св. Меѳодія.

«были оба наги и не стыдились» (Быт. 2, 25). По библейскому воззрѣнію сознаніе человѣка, какъ образа Божія, всегда должно быть отображеніемъ своего первообраза, всегда должно быть присуще ему ощущеніе единенія съ Богомъ. Вмѣстѣ съ тѣмъ и въ силу этого. отношенія человѣка какъ къ внѣшнему міру (Быт. 1, 28), такъ и къ внутреннимъ влеченіямъ растительной жизни (Быт. 2, 17) должны быть отношенія господства, при которомъ человѣкъ всегда выдѣляетъ себя отъ сліяній съ внѣшнимъ міромъ и внутренними физическими влеченіями. Но грѣхъ, какъ разрывъ человѣка съ Богомъ, исказилъ это живое ощущеніе Божества, оторвалъ сознаніе отъ Бога, поставилъ человѣка на одинъ уровень съ природой и со своими физическими влеченіями. Эти влеченія уже перестали «лежать у дверей» сознанія, по библейскому выраженію, (Быт. 4, 6), а вошли въ самое сознаніе, сознаніе признало ихъ равноцѣнность со своими духовными устремленіями и такимъ образомъ; по святоотеческому выраженію «растворилось»*) съ нимъ. Такое соединеніе сознательнаго стремленія съ физіологическимъ процессомъ и носитъ названіе «похоти». Въ силу двойственнаго характера «похоти» церковь не отрицаетъ ее всецѣло, а лишь лечитъ ее (remedium concupiscentiae), стремясь устранить лишь грѣховное извращеніе естественнаго и законнаго стремленія къ размноженію.

Къ родовой жизни самой по себѣ, (а не только къ ея плодамъ, дѣтямъ), христіанство относится безусловно положительно. Какъ и въ питаніи, оно не видитъ въ ней какой либо моральной заслуги человѣка, но и въ томъ и другомъ видитъ слѣдствіе благословенія Божія. Поэтому то христіанство рѣшительно осуждаетъ отрицательное отношеніе какъ къ питанію, такъ и къ родовой жизни, присущее выросшимъ на почвѣ дуализма христіанскимъ сектамъ.**)

Въ «гнушеніи» родовою жизнію оно видитъ тяжелый грѣхъ осужденія творенія Божія, подлежащій максимальному церковному наказанію. И это не только ученіе отдѣльныхъ представителей церкви, но и ученіе, оффиціально признанное церковью въ ея правилахъ. «Если кто, гласитъ 51 апостольское правило, удаляется отъ брака и мяса и вина не ради подвига воздержанія, но по причинѣ гнушенія, забывъ, что вся добра зѣло и что Богъ, созидая человѣка, мужа и жену сотворилъ ихъ, и такимъ образомъ, хуля,

*) Св. Григорій Нисскій. Объ устроеніи человѣка, гл. 12 и др.

**) «Рожденіе — отъ сатаны», учили напр. гностики. См. Иринеи. Противъ ересей, 1, 24; Mg. 7, 675; Епифаній, ереси 23, 61 и 67, Mg. 41, 300—301; 42, 171.

клевещетъ на созданіе, или да исправится или да будетъ изверженъ изъ священнаго чина и отверженъ отъ церкви». «Если кто гнушается женою, совокупляющеюся со своимъ мужемъ или порицаетъ ее, да будетъ проклятъ», гласитъ I правило Гангрскаго собора, принятое впослѣдствіи всею вселенской церковью. Въ этомъ отношеніи Библія расходится не только съ древними дуалистами, но и съ современными философами половой жизни. Вейнингеръ вполнѣ правъ, когда пишетъ, что «половой (вѣрнѣе родовой) актъ въ идеальномъ случаѣ лишаетъ обоихъ (родителей) сознанія, чтобы дать жизнь ребенку»,*) но онъ не правъ, когда видитъ въ этой потерѣ сознанія нѣчто предосудительное морально. Во временномъ потемнѣніи и даже потерѣ сознанія, поскольку оно является слѣдствіемъ физіологическихъ процессовъ, Библія не видитъ ничего предосудительнаго и наоборотъ такая періодическая потеря сознанія даже входитъ въ планъ міросозданія, поскольку смѣна дня и ночи, сна и бодрствованія есть дѣло рукъ Божіихъ (Быт. 1, 14), а рожденіе, какъ мы видѣли, по библейскому возрѣнію, связано со сномъ. Только при новомъ твореніи «не будетъ ночи» (Аппокалипсисъ, 21, 25), но тогда и не будутъ «ни жениться, ни выходить замужъ».

Безусловно положительно относясь къ рожденію, какъ физіологическому процессу, Библія столь же безусловно отрицательно относится ко всякому вмѣшательству въ родовую жизнь психическаго фактора, поскольку такое вмѣшательство не только служитъ выраженіемъ отдаленія человѣка отъ Бога, но и нарушаетъ установленную Богомъ гармонію родовой жизни. При нормальномъ порядкѣ вещей дѣленіе плоти должно имѣть мѣсто только, когда организмъ вполнѣ созрѣлъ для этого, когда въ немъ есть переизбытки жизненныхъ силъ. Но вмѣшательство сознанія въ родовую жизнь ускоряетъ ее, вслѣдствіи чего родовые процессы происходятъ и тогда, когда избытка силъ въ организмѣ нѣтъ. Отсюда ослабленіе организма родителей и слабость потомства, отсюда и болѣзни дѣторожденія. Замѣчательно, что въ числѣ наказаній за грѣхъ Библія не указываетъ болѣзней и всѣ болѣзни считаетъ какъ бы заключающимися въ болѣзняхъ дѣторожденія. И Климентъ Александрійскій грѣховность рожденія у прародителей видитъ именно въ томъ, что «они склонились къ нему скорѣй, чѣмъ надлежало, не дождавшись воли Божіей.»**)

*) Полъ и характеръ, глава 77.
**) Строматы III, 14; Mg. 8, 1205.

Въ психической жизни сознательное поставленіе себѣ цѣлью достиженія наслажденія въ родовомъ актѣ уже потому ненормально, что наслажденіе, удовольствіе, какъ это понялъ уже Аристотель, не должно быть цѣлью, а всегда является лишь слѣдствіемъ удовлетворенія нормальныхъ психическихъ и физіологическихъ потребностей. По Аристотелю ἡδονὴ — не самоцѣль, а лишь ἐπιγιγνόμενόν τι τέλος. Примѣровъ отрицательнаго отношенія христіанства къ вмѣшательству психологическаго фактора въ родовую жизнь слишкомъ много. Нагорная проповѣдь видитъ «во взглядѣ съ вожделѣніемъ» преступленіе, съ моральной точки зрѣнія совершенно одинаковое съ прелюбодѣяніемъ (Мѳ. 5, 28). По апостолу Павлу христіане не должны даже знать словъ, означающихъ актъ такого вмѣшательства (Ефс. 5, 3). Вселенскіе соборы болѣе чѣмъ за тысячу лѣтъ опередили современныя общества борьбы съ парнографіей. «Тѣлесныя чувства, гласитъ напр. 100 правило 6 вселенскаго собора, удобно вносятъ свои впечатлѣнія въ душу. Посему изображенія на доскахъ или на иномъ чемъ представляемыя, растлѣвающія умъ и производящія воспламененія нечистыхъ удовольствій, не позволяемъ отнынѣ, какимъ бы то ни было способомъ, начертавати. Аще же кто сіе творити начнетъ, да будетъ отлученъ».

«Нечистота заключается не въ тѣлахъ сочетающихся, формулируетъ церковное воззрѣніе Златоустъ, но въ произволеніи и промыслахъ.»*)

Несомнѣнно, по христіанскому воззрѣнію, бракъ является средствомъ для избавленія отъ этой душевной нечистоты, является «remedium concupiscentiae». «Во избѣжаніе блуда, каждый имѣй свою жену, и каждая имѣй своего мужа» (I Кор. 7, 2). И не потому только онъ является таковымъ лекарствомъ, что удовлетвореніе физіологическаго влеченія уменьшаетъ напряженія связаннаго съ ними влеченія психическаго, а главнымъ образомъ потому, что, находя себѣ въ брачной любви достаточный объектъ, психика отвлекается отъ того нормальнаго «растворенія» съ физіологическимъ влеченіемъ, которое носитъ названіе «похоти». Душевная нечистота какъ бы выжигается огнемъ любви и наоборотъ «развратъ, по глубокому замѣчанію Златоуста, всегда происходитъ отъ недостатка любви.» Но, будучи законною цѣлью брака, леченіе «страстности» является вмѣстѣ съ тѣмъ цѣлью второстепенною. Она возникаетъ не изъ существа брака, а изъ обстоятельства внѣшняго по отноше-

*) Бесѣда на I посл. къ Кор. Русск. пер. X, 181.

нію къ этому существу, изъ грѣховнаго извращенія природы человѣческой, котораго, по библейскому воззрѣнію, могло и не быть. А кромѣ того эта цѣль достигается только въ зависимости отъ достиженія главной цѣли брака — взаимной любви супруговъ.

V.

Переходимъ къ оцѣнкѣ третьей и послѣдней цѣли брака — дѣторожденія. Когда идетъ рѣчь объ этой цѣли, отношеніе человѣка къ переживаніямъ, связаннымъ со всѣми родовыми процессами, не принимается во вниманіе.

Человѣкъ, преслѣдуя эту цѣль, стремится не къ наслажденію, доставляемому ему этими процессами, а исключительно къ тому, чтобы имѣть потомство, хотя бы это было связано и съ лично непріятными переживаніями.

Стремленіе имѣть потомство было, несомнѣнно, чрезвычайно распространеннымъ и сильнымъ мотивомъ брака въ человѣчествѣ.

Вызвавшій смерть грѣхъ заставилъ человѣка поставить своею цѣлью дѣторожденіе, какъ средство борьбы со смертью. Мы уже видѣли, что сейчасъ же послѣ объявленія наказанія за грѣхъ жена превратилась для мужа въ «Еву», въ «мать всѣхъ живущихъ», въ оружіе для борьбы съ грознымъ призракомъ смертью. «Страхъ смерти побудилъ естество къ произведенію потомства»,*) пишетъ св. Григорій Нисскій. «Сдѣлавшись уже смертными, люди естественно всячески заботились о рожденіи дѣтей»**) пишетъ св. Іоаннъ Златоустъ. И дѣйствительно, въ психикѣ дохристіанскаго человѣка дѣторожденіе обычно имѣетъ значеніе главной цѣли брака. Въ еврействѣ эта цѣль получаетъ религіозное оправданіе и освященіе, связавшись съ ожиданіемъ Искупителя—Мессіи. Въ классическомъ мірѣ эта цѣль является то въ своемъ чистомъ видѣ, какъ стремленіе видѣть въ дѣтяхъ продолженіе собственнаго существованія, то осложненія религіозными и патріотическими мотивами, въ видѣ желанія имѣть замѣстителей въ служеніи богамъ и хранителей могилъ предковъ или новыхъ защитниковъ отечества. «Мы имѣемъ женъ, чтобы имѣть законныхъ дѣтей и хранителей дома» говоритъ Демосѳенъ. Бездѣтнаго Эпаминонда упрекали въ томъ, что онъ «плохо позаботился объ отечествѣ.» Въ Греціи каждый гражданинъ долженъ былъ вступить въ бракъ, чтобы дать новыхъ граж-

*) Объ устроеніи человѣка, глава 16.

**) Бесѣда на кн. Быт. XX, 1; русск. переводъ IV, 178.

данъ государству и лица, пренебрегшія этой обязанностью, даже наказывались въ Спартѣ штрафомъ. У римлянъ дѣторожденіе, какъ главная цѣль брака, было оффиціально признано государствомъ. «Uxorem ne liberorum quaerendorum habes?» спрашивалъ цензоръ заключающаго бракъ римскаго гражданина.

Христіанство видитъ въ рожденіи человѣка въ міръ великую радость (Іоаннъ 16, 21), оно высоко ставитъ дѣтей, не считая возможнымъ спасенія безъ уподобленія имъ (Мѳ. 18, 3), но въ то же время христіанство совершенно чуждо языческому и іудейскому паѳосу размноженія. Нигдѣ и никогда не найдемъ мы въ памятникахъ христіанскаго учительства указанія, что размноженіе является моральною обязанностью человѣка, а слѣдовательно, поскольку человѣкъ всегда долженъ быть на высотѣ своего моральнаго долга, никогда размноженіе, съ христіанской точки зрѣнія, не можетъ быть цѣлью его дѣятельности. Религіозное освященіе этой цѣли въ еврействѣ въ ожиданіи Мессіи потеряло основаніе съ пришествіемъ Христа, и церковные писатели постоянно указываютъ, что умѣстное въ Ветхомъ Завѣтѣ — неумѣстно въ новомъ. Меѳодій Патарскій въ своемъ «Пирѣ» подробно выясняетъ, почему въ древнее время, когда «родъ человѣческій былъ еще немногочисленъ и ему нужно было размножаться», идея дѣвства была неизвѣстна и почему теперь дѣвство должно быть высшимъ идеаломъ*). «Если кто укажетъ мнѣ на слова «плодитесь и размножайтесь» (Быт. 1, 16), пишетъ Василій Великій въ 87 своемъ правилѣ, то я посмѣюсь надъ тѣмъ, кто не различаетъ времени закона.» Если ранніе апологеты христіанства и указываютъ, что христіане вступаютъ въ бракъ «для рожденія дѣтей», то, приспособляясь къ пониманію своихъ слушателей, они хотятъ сказать лишь то, что христіане чужды столь распространеннаго тогда въ языческомъ мірѣ легкомысленнаго отношенія къ браку и что ихъ бракъ всегда есть matrimonium iustum, который заключался liberorum procreandorum causa.

Въ памятникахъ древней христіанской письменности мы найдемъ сколько угодно твореній, посвященныхъ восторженному восхваленію дѣвства, не мало разсужденій о святости супружества, но не найдемъ прославленія плодородія, не найдемъ апоѳеоза рожденія.

И не во имя гнушенія рожденіемъ христіанство отрицаетъ его какъ цѣль человѣка, а какъ разъ во имя благоговѣнія передъ этимъ «таинствомъ творенія», по выраженію

*) «Пиръ десяти дѣвъ», глава 2—4.

Климента Александрійскаго. Вѣря, что «Богъ можетъ и изъ камней воздвигнуть дѣтей Аврааму», что оставившему дѣтей изъ за Царствія Божія Богъ возмѣститъ потерю сторицею, христіанство считаетъ недопустимымъ вмѣшиваться въ то, что должно быть дѣломъ Божіимъ и видитъ въ такомъ вмѣшательствѣ показатель невѣрія въ абсолютное значеніе личности, не нуждающейся въ «дурной безконечности» рожденія. И если св. Амвросій Медіоланскій говоритъ, что, какъ показываетъ опытъ, населеніе быстрѣе увеличивается и бываетъ здоровѣе тамъ, гдѣ выше цѣнится цѣломудріе, то онъ въ сущности предвосхищаетъ ученіе современной науки, что всякое участіе центральной нервной системы въ половой (точнѣе родовой) жизни есть извращеніе, ведущее къ вырожденію. «Наиболѣе нормальное рожденіе, справедливо говоритъ Рунце, это то, въ которомъ совершенно не думаютъ о рожденіи».*) И это должно быть основнымъ положеніемъ «евгеники».

Такимъ образомъ, если и можно говорить о рожденіи дѣтей, какъ цѣли христіанскаго брака, то во всякомъ случаѣ не какъ о цѣли моральной, свободно поставляемой человѣкомъ, а лишь какъ о цѣли онтологической, ставимой и осуществляемой помимо воли человѣка творческой силою Божіей. А въ сознаніи человѣка рожденіе можетъ быть цѣлью лишь постольку, поскольку онъ поднялся до высоты христіанскаго міропониманія.

Религія всегда есть своего рода пророчество. Нормы и максимы религіи — это тѣ вѣхи, которыя ставятъ ушедшіе далеко впередъ духовные вожди человѣчества и къ которымъ оно должно притти лишь въ будущемъ. Дѣло богословской науки очищать эти вѣхи отъ постоянно завѣвающаго ихъ песка человѣческой слабости, страстей и непониманія. И если намъ удалось выяснить, что въ брачномъ вопросѣ задача человѣчества состоитъ въ устраненіи смѣшенія полового начала съ родовымъ, въ пониманіи абсолютнаго значенія перваго и въ религіозномъ освященіи его и во введеніи второго въ рамки механической естественности, которая не должна осложняться вмѣшательствомъ сознанія, то задачу настоящей статьи можно признать достигнутой.

С. Троицкій.

---

*) Prof. D. Dr. Georg Runze, Religion und Geschlechtsliebe, 1909, S. 32.

Судьбы христіанскаго антиномизма

I.

Антиномизмъ,—направленіе богословской христіанской мысли, стремящееся вытѣснить изъ христіанскаго обихода Ветхій Завѣтъ, объявить его враждебнымъ, чуждымъ христіанству или, по крайней мѣрѣ, утратившимъ свое значеніе, — столь же старъ, какъ и сама церковь. Отъ начала и до сего дня два источника питаютъ его — антіюдаизмъ и религіозно богословское противопоставленіе Закона Евангелію. Грознымъ пламенемъ вспыхнувъ на зарѣ христіанства, вызвавъ сильнѣйшія потрясенія въ церковной жизни и непримиримыя раздѣленія, онъ на долгое время угасъ, теплясь лишь на периферіи въ еретическихъ толкахъ. Вновь вспыхнулъ онъ съ особой силой въ нашъ вѣкъ: тѣ же силы вызываютъ его. Время измѣнило, однако, и тутъ многое. Не антіюдаизмъ, а глубокія антисемитическія настроенія питаютъ его; изъ области богословской споръ перешелъ на философскую почву. Однородный въ своемъ началѣ, въ наше время онъ, смотря по преобладанію вліяній, принимаетъ различныя формы. Въ древности онъ стремился обособить христіанство отъ Закона, какъ величину самоцѣнную, въ наше время онъ угрожаетъ испепелить самое христіанство.

Это-то значеніе вопроса въ современности и оправдываетъ выдѣленіе его изъ общаго клубка церковно-историческихъ явленій.

Съ первыхъ же шаговъ своего существованія христіанство выступаетъ, какъ религія книги. Родившись въ лонѣ іудейства, оно смотритъ на себя, какъ на единственное и истинное завершеніе мессіанистическихъ чаяній послѣдняго. Отсюда естественно, что истинность свою и призваніе оно обосновываетъ всецѣло на «законѣ и пророкахъ». Всякій, кто читалъ Евангеліе, знаетъ, какое мѣсто занимаетъ въ нихъ аргументъ отъ Писанія («сіе же все бысть, да сбудется реченное отъ Господа пророкомъ, глаголющимъ...»). Не малую долю въ успѣхѣ христіанской проповѣди надо отнести насчетъ авторитета «Закона и пророковъ». Наглядно и ясно выражено это въ разсказѣ Татіана («Къ грекамъ», писано ок. 150 г.) о своемъ обращеніи: «попались мнѣ нѣкоторыя писанія варваровъ, болѣе древнія, чѣмъ ученія грековъ и болѣе боже-

ственныя, чѣмъ ихъ заблужденія. Имъ-то и удалось убѣдить меня ясностью своихъ выраженій, безыскуственной простотой своего автора, доступностью представленія о твореніи міра, предвидѣніемъ будущаго, необычайной высотой своихъ предписаній и своимъ ученіемъ о всеобъемлющей монархіи Бога. Такимъ образомъ моя душа была просвѣщена Богомъ, и я увидѣлъ, что другія ученія ведутъ къ погибели, эти же разрушаютъ господствующее въ мірѣ рабство и освобождаютъ насъ отъ многихъ владыкъ и неисчислимыхъ тирановъ. Они несутъ намъ не что-нибудь новое, чего бы мы уже не приняли, но то, что мы хотъ и приняли, но черезъ заблужденіе потеряли.» Но Законъ несъ въ себѣ не одно подтвержденіе «благой вѣсти». Цѣлый рядъ культовыхъ, обрядовыхъ и этическихъ предписаній шелъ за его пріятіемъ. Пока церковь не выходила за предѣлы Іерусалима и Палестины, пока апостолы каждый день единодушно пребывали въ храмѣ и, преломляя по домамъ хлѣбъ, принимали пищу въ веселіи и простотѣ сердца, хваля Бога и находясь въ любви у всего народа» (Дѣяніе II, 46, 47), до тѣхъ поръ не было основаній для сомнѣній. Для этихъ сомнѣній не могла подать повода и тогда уже возникшая борьба съ офиціальнымъ іудействомъ, ибо она велась на почвѣ закона. Можно было даже опасаться, что «сыны брачнаго чертога», у которыхъ отнятъ былъ женихъ, тотъ, что подчинилъ человѣку и субботу и постъ, теперь «будутъ поститься» (Матѳ. IX 15; Марк. II 19, 20; Лук. V 34, 35), совершенно подчинятся обрядовому закону. Для нихъ, воспитанныхъ въ немъ, это было естественно.

Но христіанство вышло за предѣлы Палестины. Началась проповѣдь среди язычниковъ. Здѣсь универсалистическія идеи, заложенныя въ немъ, нашли почву для своего свободнаго развитія. Въ этой средѣ законъ изъ само собой разумѣющагося условія сталъ «игомъ» и «бременемъ неудобоносимымъ». Ясно и просто опредѣляется этотъ конфликтъ въ посланіи ап. Павла къ Галатамъ: «если закономъ оправданіе, то Христосъ напрасно умеръ» (II, 21). Эта мысль должна была стать всеобщей у всего языкохристіанства. Въ его средѣ происходитъ болѣзненный двойной разрывъ — съ іудеохристіанствомъ въ частности и съ іудействомъ вообще. Если съ первымъ достигается компромиссъ, то со вторымъ борьба выливается въ формы непримиримыя и ожесточенныя. Обвиненія и преслѣдованія со стороны іудейства, — полное отмежеваніе и вражда со стороны христіанства. Раннѣйшіе памятники христіанства хранятъ слѣды этой борьбы: «они будутъ

отдавать васъ въ судилища и въ синагогахъ своихъ будутъ бить васъ» (Матѳ. X, 17). «Ибо вы, братіе, сдѣлались подражателями церквамъ Божіимъ во Христѣ Іисусѣ, находящимся въ Іудеѣ, потому что и вы то-же потерпѣли отъ своихъ единоплеменниковъ, что и тѣ отъ іудеевъ, которые убили и Господа Іисуса и Его пророковъ, и насъ изгнали, и Богу не угождаютъ, и всѣмъ человѣкамъ противятся, которые препятствуютъ намъ говорить язычникамъ, чтобы спаслись, и черезъ это всегда наполняютъ мѣру грѣховъ своихъ; но приближается на нихъ гнѣвъ до конца» (Θесс. II, 14, 16). « И Ангелу Смирнской церкви напиши: ... Знаю твои дѣла, и скорбь и нищету (впрочемъ ты богатъ), и злословіе отъ тѣхъ, которые говорятъ о себѣ, что они іудеи, а они не таковы, но сборище сатанинское». (Апок. II 8-9).

Антіюдаистическія настроенія крѣпнутъ въ церкви съ все возрастающей силой. «Ученіе двѣнадцати апостоловъ» (VIII) запрещаетъ даже поститься въ одни дни съ «лицемѣрами» — евреями. Вполнѣ естественно, конечно, что изъ плоскости препирательствъ о необходимости обрядового закона вопросъ переносится въ плоскость сомнѣній объ обязательности Завѣта цѣликомъ. Книга отверженнаго народа, пролившаго кровь Господа Іисуса, въ сатанинской злобѣ преслѣдующаго церковь, развѣ можетъ она имѣть какую либо цѣнность и значеніе? Сомнѣнія и споры охватываютъ всю церковь. Здѣсь мы присутствуемъ при зарожденіи христіанскаго богословія. До проблемъ тринитарной и христологической оно ставитъ вопросъ о «законѣ и благодати». Путь его разрѣшенія былъ предуказанъ всѣмъ предшествующимъ, но, осложненный враждой, онъ прошелъ къ своему естественному концу по далекой кривой. Если ясно выраженный антиномизмъ надо признать дѣломъ сравнительно немногихъ, то антиномистическія настроенія были всеобщими. Цѣлое поколѣніе христіанъ въ смущеніи стояло передъ Завѣтомъ евреевъ, не зная, какъ съ нимъ быть. Этихъ колебаній, стремленія ослабить нѣсколько значеніе Ветхаго Завѣта не избѣжалъ даже ап. Павелъ, тотъ кто больше всѣхъ сдѣлалъ для подведенія надежныхъ устоевъ подъ авторитетъ его въ церкви. Вѣроятно, въ моменты такихъ колебаній писалъ онъ въ посланіи къ Галатамъ (III 19, 20): «Законъ ... преподанъ чрезъ ангеловъ, рукою посредника. Но посредникъ при одномъ не бываетъ, а Богъ одинъ.» Позицію послѣдовательнаго антиномизма заняли гностики и Маркіонъ: Богъ Ветхаго Завѣта, говорили они, Богъ ревнивый и пристрастный къ своему народу, Богъ, взыскивающій на дѣтяхъ грѣхи отцовъ, не есть Отецъ Іисуса Христа, не есть

Богъ христіанъ, Богъ благой и милосердный. Законъ, поэтому, лишенъ для христіанина всякаго значенія. Надо однако оговориться, что въ гнозисѣ опредѣляющими мотивами были не одни богословскія умозрѣнія о законѣ и благодати и юдофобскія построенія. Старые соперники, древнія восточныя системы скрестили въ немъ еще разъ свое оружіе не только съ юдаизмомъ, но и съ эллинствомъ. Антіохія (Саторнилъ), Александрія (Василидъ, Валентинъ), Сирія (Татіанъ), Эдесса (Вардесанъ) и наконецъ Понтъ (Маркіонъ) были какъ разъ мѣста, предназначенныя для скрещенія и борьбы этихъ вліяній.

Однако прочно укрѣпиться антиномизмъ въ древней церкви не могъ. Онъ былъ оттѣсненъ въ ересь, ибо въ яркихъ формахъ своихъ онъ могъ только испугать. Докетизмъ, сближающія его съ языческимъ многобожіемъ запутанныя миѳологемы, неустойчивость моральная — все это должно было заставить насторожиться. Да и трудно было уже вырвать Ветхій Завѣтъ изъ обихода церкви и сердца христіанина. Аргументы отъ Писанія составляли основу вѣры во Христа Іисуса, и появленіе своего канона лишь усилило его авторитетъ. Весь обиходъ частной и общинной жизни христіанина былъ насыщенъ Библіей. Со стѣнъ катакомбъ на него глядѣли библейскіе сюжеты . Они же служили матеріаломъ для литургическихъ молитвъ, для нравоучительныхъ наставленій. Еще тогда, когда столпы церкви колебались въ этомъ вопросѣ, христіанская масса, въ простотѣ сердца, совершила огромную экзегетическую работу перевода, если можно такъ выразиться, книги іудейскаго закона на христіанскій языкъ, окутавъ флеромъ легкой аллегоріи. А возвышенная мораль и вдохновеніе Псалмовъ и Пророковъ не нуждались и въ этомъ. Пробовать отрицать совершившійся фактъ можно было лишь въ пылу борьбы и при обостреніи антіюдаистическихъ настроеній. Но даже и въ этотъ моментъ вожди церкви, не выходившіе за черту ереси, пробовали размежеваться съ еврействомъ по другому. Одни изъ нихъ, какъ Варнавва (см. его Посланіе) пробовали просто отрицать за евреями какія бы то ни было права на Ветхій Завѣтъ, ибо они де, прельщенные «злымъ ангеломъ», поняли его буквально, не уразумѣвъ истиннаго его смысла (IV — «Прошу не уподобляться тѣмъ, которые умножаютъ грѣхи свои и говорятъ: Завѣтъ іудеевъ есть и нашъ. Онъ только нашъ, потому что они потеряли навсегда то, что получилъ Мойсей»). Истинный путь къ пониманію Ветхаго Завѣта такіе учителя видѣли въ раскрытіи подлинной сущности того, что только аллегорически выражено въ немъ (Для Варнаввы даже

число рабовъ Авраама — 318 — есть лишь аллегорія креста и имени Іисуса – ιη + τ). Другіе пробовали очистить Ветхій Завѣтъ отъ засорившихъ его временныхъ чисто еврейскихъ дополненій — отбросить часть его. Такъ Іустинъ Мученикъ различалъ въ фальсифицированномъ евреями Ветхомъ Завѣтѣ чистое божественное законодательство отъ преданія старцевъ и обрядоваго закона временнаго значенія.

Но по мѣрѣ замиранія борьбы съ іудействомъ, по мѣрѣ того, какъ церковная жизнь уходила въ свое обособленное русло, эти неустойчивыя экзегетическія системы (особенно неустойчива была аллегорическая экзегева) теряли свой кредитъ. Въ церкви сталъ окончательно утверждаться взглядъ ап. Павла на законъ, какъ «дѣтоводитель ко Христу», глубокая, въ мукахъ душевныхъ рожденная концепція (см. особенно посланіе къ Римл.), въ которой, хоть и отведено свое мѣсто ожесточенію Израиля «до времени», но подчеркнуто и его преимущество, какъ хранителя, хоть и трижды грѣшнаго, ввѣреннаго ему слова Божія. По мысли ап. Павла, Христіанство внѣ іудейства — дичокъ на стволѣ старой вѣковой маслины. Христосъ конецъ закона, завершеніе его. Это воззрѣніе воспринято было Иринеемъ Ліонскимъ и развито имъ въ стройную теорію двухъ Завѣтовъ.

На этомъ христіанская догматическая мысль и успокоилась. Она не сдѣлала дальнѣйшаго логическаго шага (не нуждалась пока въ немъ), — но выработала догмы о боговдохновенности Писанія. Ограничиваясь общимъ признаніемъ «боговдохновенности», дѣлая изъ этого всѣ практическіе выводы, она не закрѣпила за нимъ точнаго смысла и содержанія, колеблясь между понятіями полной инструментальности (разсматривая автора, какъ слѣпое орудіе Духа Св.) и откровенія, иногда даже неодинаково расцѣнивая отдѣльныя книги Св. Писанія. Такъ, напримѣръ, колебалось часто отношеніе къ Пѣснѣ Пѣсней, книгѣ Іова и нѣк. др. Въ этомъ отношеніи даже еврейская традиція была опредѣленнѣе. Она, напримѣръ, установила разницу боговдохновенія Торы и пророковъ. Точно установленной догмой «боговдохновеніе» стало въ католической церкви лишь въ эпоху борьбы съ реформаціей. Правда, споры по этому вопросу поднимались уже въ средніе вѣка. Въ IX вѣкѣ они возникли между Агобардомъ (инспирація у него — откровеніе при самостоятельности писанія) и Фредегисомъ Турскимъ (инструментальность). Но лишь борьба съ реформаціей заставила католическую церковь придать ученію о боговдохновенности св. Писанія догматическую опредѣленность. Это произошло на Тридент-

скомъ Соборѣ 1545-63 годовъ (Вопросъ о Флорентійскомъ Соборѣ 1441 года я оставляю здѣсь въ сторонѣ). То, что въ католической церкви выявилось въ борьбѣ и потребовало нарочитой формулировки, въ восточной православной церкви господствовало въ настроеніяхъ и, подъ вліяніемъ примѣра католической церкви, стало единопризнаннымъ.

II.

Постановка вопроса о боговдохновенности Св. Писанія на Тридентскомъ Соборѣ показываетъ, что католичество ясно представляло себѣ, въ какомъ пунктѣ ему больше всего угрожала опасность. Вопросу о законѣ естественно было возникнуть въ реформаціи. Снова встала контроверза о соотношеніи вѣры и дѣлъ и повлекла за собой обостреніе антиномизма. Случилось это уже въ первомъ поколѣніи въ спорѣ Лютера съ Агриколой. Агрикола (около 1527 г.) яростно обрушился на стремящихся сохранить за Закономъ его прежнее значеніе и такимъ образомъ обращающихъ и Христа въ Моисея. Законъ, по нему, есть утерявшая смыслъ съ пришествіемъ Христа мѣра Бога. Покаяніе христіанина есть плодъ вѣры, по мотивамъ благодарности, а не исправительное дѣйствіе закона. Правильно понятая Лютеромъ невозможность разорвать органическую связь между закономъ и Евангеліемъ, а также обнаружившаяся въ антиномизмѣ на первыхъ же порахъ опасность уклоненія въ безпорядочность и даже либертинизмъ, заставили его принять крутыя мѣры противъ хулителей закона. Законъ, по Лютеру, — подготовительная ступень къ Евангелію; таковою онъ и остается для народа. Вѣрѣ должно предшествовать покаяніе, которое возбуждается закономъ. Три причины, по которымъ lex docenda est: 1) propter disciplinam, 2) ut oscendat peccatum, 3) ut sciant sancti quaenam opera requirat Deus. Такимъ образомъ, закону въ протестантской догматикѣ отведено было то же мѣсто, что и въ католической. Но въ вопросѣ о боговдохновенности они разошлись. Католическая церковь на Тридентскомъ Соборѣ утвердила догму буквальной боговдохновенности Библіи въ цѣломъ. Это сдѣлала она даже не по отношенію къ оригиналу — еврейскому тексту, а къ латинскому его переводу — Вульгатѣ. Протестантизмъ, признавъ формально законъ, пошелъ однако по естественному для него пути замѣны инструментальной инспираціи откровеніемъ и, кромѣ того различенія боговдохновенности Ветхаго и Новаго Завѣтовъ. Боговдохновенности Ветхаго Завѣта сталъ придаваться характеръ бо-

лѣе низкой, несвободной, дѣйствующей извнѣ, въ противоположность благодатной боговдохновенности Новаго Завѣта, основанной на познаніи спасенія.

Иного и не могло быть. По духу своему протестантизмъ антиномистиченъ, ибо цѣлью и устремленіемъ реформы было порвать съ закономъ дѣлъ, опутавшимъ религіозную совѣсть, и построить церковь на Евангеліи. А какъ понималось это Евангеліе, боговдохновенность котораго признавалась харизмой высшаго порядка? Отнюдь не какъ авторитетный источникъ вѣры, а лишь свидѣтельство вызванной Христомъ воспріимчивости къ голосу Духа Святого, присущаго церкви (Шлейермахеръ), лишь какъ историческій документъ откровенія Бога, на которомъ покоится наша вѣра (Кафтанъ). Этотъ путь отъ Шлейермахера къ нашему современнику Кафтану весь усѣянъ попытками уяснить подлинный смыслъ первохристіанства, истинный характеръ первообщины, къ которой хотѣли восходить, какъ къ авторитету, какъ къ примѣру идеальнаго построенія идеальной церкви. На этомъ пути ставшая опорой богословія исторія церкви разростается въ самостоятельную дисциплину, въ которой Библія начинаетъ разсматриваться, какъ историческій источникъ. Базирующаяся на научно исторической критикѣ исторія церкви начинаетъ разрушающе вліять на утвержденный было, хоть и съ оговорками, принципъ боговдохновенности. Ушедшій подъ землю потокъ антиномизма снова выбился на поверхность.

Я не стану въ этомъ направленіи углублять вопроса и разсматривать процессъ разрушенія авторитета Библіи въ цѣломъ. Можетъ быть оно и было бы правильнѣе, но и мое выдѣленіе изъ общаго тока явленій струй антиномизма имѣетъ подъ собой основаніе. И Ветхій и Новый Завѣтъ одинаково стали сопоставляться съ историческими фактами, добытыми изъ другихъ источниковъ, надъ обоими одинаково стала производиться скрупулезная критика текста. Но практическіе результаты для нихъ были разные. За Новымъ Завѣтомъ продолжаетъ оставаться преимущество древнѣйшаго документа христіанской исторіи, изъ него попрежнему струится обаяніе личности Христа, его авторитетъ остается непоколебимымъ въ области морали (разумѣется, не въ кругахъ, гдѣ установилось безраздѣльное господство скептицизма или квазинаучнаго раціонализма). Ветхій Завѣтъ, въ результатѣ этой работы, оказался совершенно изолированнымъ въ протестантизмѣ и въ широкихъ кругахъ, находящейся подъ вліяніемъ протестантской науки европейской интеллигенціи. Историческіе факты, въ немъ

разсказанные, подверглись отрицанію вмѣстѣ съ самостоятельностью его законодательства. Но всего острѣе и непримиримѣе, за потерей авторитета и непреложности, стала подчеркиваться несовмѣстимость морали ветхозавѣтной и христіанской и враждебная противоположность психики народовъ двухъ различныхъ расъ. То, на что раньше дерзали лишь еретики (Маркіонъ въ своихъ «Антитезахъ») или ненавистники церкви (императоръ Юліанъ, въ своемъ сочиненіи «Противъ христіанъ»), стало высказываться людьми, не уходящими изъ лона протестантизма. Всѣ эти колебанія, борьба вокругъ закона, протестъ противъ него въ протестантизмѣ прекрасно уясняются по книгѣ Рудольфа Киттеля (Die alttestamentliche Wissenschaft, Leipzig, 1921, 4-ое изд.). Изъ области научныхъ споровъ вопросъ перешелъ въ гущу жизни. Возникли сомнѣнія о томъ, можно ли знакомить съ Библіею въ школѣ по причинѣ глубокой противоположности морали христіанской и морали, заложенной въ основѣ многихъ библейскихъ разсказовъ, по причинѣ несоотвѣтствія ея данныхъ съ данными исторической науки. «Вездѣ въ нѣмецкихъ странахъ — говоритъ Киттель — вопросъ религіознаго обученія въ школѣ, особливо народной, сталъ жгучимъ вопросомъ» (стр. III). Компромиссъ, на которомъ сошлись стороны — пользованіе при обученіи т. н. Schulbibel, очищенной, пропущенной черезъ педагогическую цензуру, т.-е. фактическое устраненіе Библіи изъ школы, свидѣтельствуетъ о силѣ антиномистическихъ настроеній въ протестантизмѣ при оффиціальномъ пріятіи Закона. Да и самъ ученый апологетъ Библіи является лишнимъ подтвержденіемъ этихъ настроеній. Всѣ его усилія спасти авторитетъ Закона направлены на то, чтобы ослабить силу противорѣчій между наукой (главнымъ образомъ исторической) и закономъ и объяснить возбуждающія протестъ съ точки зрѣнія христіанской морали мѣста временнымъ культурнымъ состояніемъ, общимъ еврейскому народу съ другими. У Киттеля мы наблюдаемъ еще стремленіе какъ-нибудь сгладить создавшіяся противорѣчія. Онъ отстаиваетъ «достовѣрность» библейскихъ данныхъ путемъ установленія различной степени достовѣрности источниковъ (см. въ его книгѣ Введеніе). По поводу закона Моисеева онъ говоритъ, что элементы легенды есть въ немъ, но въ нихъ есть и историческіе факты (гл. XII). Если не самъ Моисей далъ его, то онъ все же положилъ начало этому; начатая имъ законодательная дѣятельность продолжена была израильскими священниками. Они поэтому съ полнымъ основаніемъ снабдили его именемъ Моисея (стр. 35 и сл.). Эти свои заключенія онъ укрѣпляетъ при помощи теоріи открове-

нія, построенной въ чисто протестантскомъ духѣ. Откровеніе — истеченіе отъ Бога и вѣсть о немъ въ лонѣ истинной религіи. Поскольку законъ имѣетъ часть въ религіи Израиля, онъ имѣетъ часть и въ откровеніи (стр. 35). Въ этомъ положеніи неустойчиваго равновѣсія Киттель надѣется удержаться при условіи размежеванія науки и религіи. Онѣ пойдутъ раздѣльно, но мирно, каждая своимъ путемъ. Наука воздержится отдавать предпочтеніе той или иной гипотезѣ (атеистической, пантеистической...); разсказы Библіи надо будетъ принимать въ «общихъ чертахъ», ибо частности здѣсь лишь временныя и преходящія дополненія человѣческой науки прошлаго (стр. 261). Въ этихъ попыткахъ примиренія науки и религіи Киттель исходитъ изъ правильно понятой имъ невозможности разорвать связь Закона и Евангелія. «Для насъ Ветхій Завѣтъ откровенная книга, ибо онъ связанъ съ Христомъ и Его Богомъ» (стр. 276), говоритъ онъ.

Трагизмъ протестантизма и заключается въ томъ, что, при наличности инстинктивно ощущаемой невозможности оторвать сердце свое отъ Закона и отсѣчь отъ него составляющее съ нимъ одно Евангеліе, логическіе выводы изъ его догматическихъ предпосылокъ обязательно должны привести къ антиномизму. Въ этомъ отношеніи типичнымъ представителемъ протестантизма является извѣстный историкъ Адольфъ Гарнакъ. Въ своей книгѣ «Ueber den privaten Gebrauch der heiligen Schriften in der alten Kirche» (Leipzig, 1912) онъ занимаетъ еще обычно-протестантскую точку зрѣнія, полную неясностей и противорѣчій. Съ одной стороны «реформація... возвратила христіанскому народу Библію, признавъ ея полный суверенитетъ и ея общедоступность въ качествѣ боговдохновеннаго слова. Правда, теперь догматическое утвержденіе боговдохновенности пало (!); но все христіанское получаетъ свое доказательство въ этомъ историческомъ документѣ, съ воспитательной силой послѣдняго не сравнится ни одно другое Писаніе, и что оно въ этомъ отношеніи содержитъ, объ этомъ судить не могутъ ни правила вѣры ни какая бы то ни было учительная должность» (стр. 103). А съ другой стороны (не даромъ же для него «пало догматическое утвержденіе боговдохновенности»), и этотъ авторитетъ для него не безусловенъ и даже стѣснителенъ. Лютеранство, по его мнѣнію, «увидѣло себя пойманнымъ буквою этихъ тысячи страницъ» (стр. 8). «Протестантизмъ, какъ его оставилъ Лютеръ, завязъ въ тяжеломъ противорѣчіи. Онъ не долженъ былъ признавать ничего, кромѣ вѣры во Христа распятаго, и, вмѣстѣ съ тѣмъ, онъ принужденъ былъ остаться собственно

религіей Библіи». (стр. 9). Разрѣшается это противорѣчіе во взглядахъ Гарнака переходомъ въ ясный антиномизмъ. Въ своей послѣдней работѣ о Маркіонѣ (Marcion; ein Evangelium vom fremden Gott, 1912 года), въ главѣ объ антиномизмѣ, онъ выставляетъ и защищаетъ слѣдующее положеніе: «Отвергать Ветхій Завѣтъ во II-мъ вѣкѣ была ошибка, которую великая церковь справедливо отклонила: удержать его въ XVI вѣкѣ была судьба, которой реформація еще не могла избѣжать; продолжать же въ XIX столѣтіи сохранять его въ протестантизмѣ, какъ каноническій источникъ, есть слѣдствіе религіознаго и церковнаго разслабленія» (стр. 248 сл.).

Резюмируя все вышесказанное, можно сказать, что современный антиномизмъ проявляется въ двухъ формахъ — научной и этической. Первый отвергаетъ Ветхій Завѣтъ въ силу его якобы несоотвѣтствія съ данными, добытыми научнымъ изслѣдованіемъ, второй исходитъ изъ противоположности двухъ системъ морали. Къ этому второму виду я вернусь послѣ.

Говоря о «научномъ антиномизмѣ», я имѣю въ виду лишь формальные его признаки и употребляю терминъ за неимѣніемъ другого, не предрѣшая своего къ нему отношенія. Не надо забывать, что дѣло идетъ здѣсь скорѣе всего о глухихъ неясныхъ настроеніяхъ, о молчаливомъ игнорированіи, о снисходительномъ допущеніи нѣкоторыхъ «несообразностей», ясныхъ-де для всякаго образованнаго человѣка. Не надо забывать, что такое отношеніе къ Библіи имѣло своимъ прецедентомъ временами вспыхивавшее въ церкви опасливое отношеніе къ Библіи, къ нѣкоторымъ темнымъ мѣстамъ ея, не поддававшимся соглашенію, иногда противорѣчащимъ установившимся догматическимъ нормамъ и церковной практикѣ. Вспомнимъ хотя бы суевѣрную народную боязнь, что отъ прочтенія Библіи «умъ за разумъ зайдетъ». Вѣроятно такія настроенія внушили папѣ Григорію VII слѣдующія слова посланія къ богемскому герцогу Вратиславу II-му (въ 1080 г.): «Не безъ основанія угодно было всемогущему Богу, чтобы нѣкоторыя мѣста Св. Писанія были таинственны.» Поэтому лучше ему оставаться безъ перевода на народный языкъ, «дабы не подпало оно презрѣнію». Этой опасливостью отчасти объясняется упорная вражда Римской церкви къ переводамъ Св. Писанія на народные языки. Конечно, кромѣ такихъ настроеній, главную роль сыграла обострявшаяся по временамъ борьба съ ересью.

Итакъ, современное отрицаніе авторитета Закона (отчасти или въ цѣломъ) родилось изъ сущности протестантскаго богословія. Но,

ставъ послѣ этого достояніемъ научно-историческаго міровоззрѣнія, оно распространило свое вліяніе далеко за предѣлы протестантизма. Мысль о необходимости научной обработки текста Библіи усвоена была и католическимъ міромъ, даже католической церковью. Апостольское посланіе папы Пія IX о преподаваніи Св. Писанія въ семинаріяхъ (отъ 17-го марта 1906 г.) предписываетъ привлекать къ изученію Библіи историческій и археологическій матеріалъ, штудировать со способнѣйшими учениками семитическіе языки. Уже энциклика папы Льва XIII (т. н. «Providentissimus» отъ 18-го ноября 1893 г.) говоритъ о необходимости изучать библейскую исторію въ согласіи съ данными современной науки. Въ этомъ направленіи папскія мѣропріятія идутъ лишь навстрѣчу ясно опредѣлившейся въ богословской наукѣ католическихъ странъ тенденціи. Въ ихъ богословіи тоже всталъ вопросъ объ отношеніи Библіи и науки. И столь велико оказалось очарованіе позитивныхъ наукъ, столь слаба раціоналистическая мысль вѣка, стремящаяся всѣ вопросы — и вѣры и знанія — проэктировать въ одной плоскости, въ одномъ планѣ, что чаша вѣсовъ стала склоняться на сторону науки. Одни изъ богослововъ-католиковъ открыто и рѣзко (модернисты) стали низводить Библію на степень обыкновеннаго документа, плода рукъ человѣческихъ, другіе пробовали, осторожно и уступчиво, примирить ее съ наукой. Вторая половина XIX в. и начало XX в. — эпоха сильныхъ антиномистическихъ настроеній въ католической церкви. Даже офиціальное католичество не рѣшается изъять вопросъ изъ сферы обсужденія, а, усвоивъ методы противника, стремится лишь ослабить силу его аргументаціи, вооружившись данными исторіи и археологіи, показать, что по существу между наукой и религіей нѣтъ существенныхъ разногласій, что часто они вызваны поспѣшными обобщеніями людей науки на основаніи разрозненнаго и случайнаго историческаго матеріала. Въ этомъ отношеніи очень характерны разсужденія принятаго въ католическихъ семинаріяхъ Франціи руководства къ изученію Св. Писанія, принадлежащаго о. Vigouroux (Manuel biblique, Paris, 1917, 14-е изд.). Онъ думаетъ, что весь конфликтъ разрѣшится, если свести его къ борьбѣ за подлинное чтеніе, точный смыслъ текста, въ крайнемъ случаѣ прибѣгая къ отводу за неполнотой якобы располагаемыхъ нами еще свѣдѣній и возможностью ждать новыхъ отъ продолжающихся на востокѣ историко-археологическихъ работъ. Дальнѣйшей уступкой антиномистическимъ настроеніямъ со стороны богослововъ было появленіе школы (т. н. école large), установившей различіе между непо-

грѣшимостью и боговдохновенностью Св. Писанія. Непогрѣшимость ограничивалась лишь вопросами догмы и морали. Форма же и обстоятельства библейскихъ разсказовъ взяты въ томъ видѣ, въ какомъ они обращались въ устахъ народа. Часто они относятся къ области поэтическаго творчества. Понятіе же боговдохновенности распространялось на всю Библію. Представителями даннаго направленія являются Fr. Lenormant, Salvatore di Bartolo, Didio, Zaneccia. На этомъ однако споры не останавливаются. Высшей силы своей антиномизмъ достигаетъ въ модернизмѣ. Типичный представитель его, аббатъ Луази, уже цѣликомъ примыкая къ школѣ Велльгаузена, отрицаетъ принадлежность Пятикнижія Моисею, разсказы о твореніи и потопѣ считаетъ легендами. Аналогичное явленіе наблюдается и въ движеніи т. н. «французскихъ христіанъ». Связь его протеста противъ «реакціонности» католической церкви съ выводами современной исторической науки ясно опредѣляется въ словахъ одного изъ вождей движенія, кюре Филиппо («Исповѣданіе вѣры» — 1897 г.): «Историческія изысканія XIX вѣка возвратили насъ къ истокамъ нашей вѣры». Рѣчь идетъ о чистомъ Евангеліи. Отсюда естественно слѣдуютъ выводы антиномистическаго характера: «Книги Библіи не упали съ неба: онѣ не буквально продиктованы ихъ авторамъ». «Наряду съ откровенными истинами въ ученіи церкви, равно какъ въ преданіи и Писаніи, предразсудки, невѣдѣніе и страсти могли дать доступъ человѣческимъ заблужденіямъ».

Неопровержимымъ доказательствомъ силы этихъ антиномистическихъ настроеній въ католичествѣ XIX вѣка является цѣлый рядъ актовъ папскаго престола, въ которыхъ наново трактуется вопросъ о боговдохновенности Св. Писанія, несмотря на то, что, казалось бы, Тридентскій соборъ разъ навсегда разрѣшилъ его. Послѣ постановленій Ватиканскаго Собора 1870 года (при Піѣ IX), снова разсмотрѣвшаго вопросъ о боговдохновенности въ цѣломъ и предписавшаго признавать всю Библію святой и канонической, послѣдовала энциклика Льва XIII, т. н. Providentissimus, подвергшая спеціальному разсмотрѣнію отношеніе Библіи и науки. Основнымъ принципомъ ея является указаніе на то, что Библія не содержитъ въ себѣ чисто научныхъ свѣдѣній. Говоря о твореніи міра и объ историческихъ событіяхъ, она вращается въ сферѣ общепринятыхъ понятій. Но это не даетъ основаній говорить объ ошибкахъ боговдохновенности Св. Писанія. Вокругъ пониманія нѣкоторыхъ мѣстъ этой энциклики возгорѣлась горячая борьба, ибо либеральное крыло католическихъ богослововъ попробовало

опереться на нее въ попыткахъ утвердить свое разграниченіе непогрѣшимости отъ боговдохновенности Св. Писанія. Но усиленіе вліянія модернизма заставило папство рѣшительно выступить на путь защиты престижа Библіи. Въ энцикликѣ «Depuis le jour», отъ 8-го сентября 1899 г., направленной къ клиру французской церкви, уже тотъ же Левъ XIII стремится положить предѣлъ свободному изслѣдованію въ «совокупности догматическихъ фактовъ..., въ которыхъ никому не позволено сомнѣваться». Декретомъ 30-го октября 1902 года папа учредилъ спеціальную «Библейскую комиссію» въ составѣ нѣсколькихъ кардиналовъ и прикомандированныхъ къ нимъ спеціалистовъ по Св. Писанію и богослововъ. Этому учрежденію поручено было слѣдить и руководить изученіемъ Св. Писанія, «что въ наши дни стало неимовѣрно труднымъ», какъ признается p. Vigouroux (op. cit. стр. 253). Такимъ образомъ для этой спеціальной цѣли созданъ былъ постоянный институтъ, долженствовавшій сообщить единообразіе всѣмъ мѣропріятіямъ — фактъ, указывающій, какую важность придаютъ руководители церковной политики вопросу. Работа комиссіи, продолжающаяся и по настоящее время, придала борьбѣ антиномистическимъ движеніемъ большую твердость и опредѣленность. Декретъ папы Пія X «Lamentabili sine exitu», отъ 3 іюля 1907, выдвинувшій положеніе, что «Божество Іисуса Христа не доказывается изъ Писанія», кладетъ начало единственно возможной догматической постановкѣ вопроса о боговдохновенности Св. Писанія. Не имъ доказываются основные христіанскіе догматы. Они исконны и даны внѣ раціональныхъ обоснованій; пріятіе ихъ выводитъ Библію изъ круга обыкновенныхъ книгъ, и ими (этими догматами) опредѣляется ея пониманіе. Слѣдя за папской дѣятельностью далѣе, мы видимъ, что 1910 годъ приноситъ рядъ рѣшительныхъ мѣръ противъ модернистовъ. Motu proprio «illibatae custrodiandae, отъ 29 іюня, даетъ форму присяги, которую отнынѣ должны приносить доктора Св. Писанія, обязуясь принимать декреты Апостольскаго престола и постановленіе Библейской комиссіи за «высшую норму и правило научныхъ разысканій». Motu proprio «Sacrorum antistitum», отъ 1-го сентября, устанавливаетъ запретительныя мѣры по отношенію къ чтенію книгъ и журналовъ въ духовныхъ семинаріяхъ, вводитъ клятву противъ модернистовъ для священно- и церковнослужителей. Въ теоретическомъ отношеніи послѣднее motu proprio отрицаетъ наличіе противорѣчій между церковнымъ ученіемъ и историческими фактами, отвергаетъ за исторической критикой право посягать на «догматическіе факты» и отметаетъ

ученіе объ эволюціи догмы. Послѣдніе акты папскаго престола показываютъ, что римская церковь снова возвращается къ теоріи буквальной вдохновенности. Какъ завершеніе этого процесса можно считать энциклику недавно умершаго папы Бенедикта XV, т. н. Spiritus Paraclitus, отъ 25-го сентября 1920 года. Вся цѣль доказательствъ этого обширнаго догматическаго трактата сводится къ утвержденію положенія о непреходящемъ значеніи малѣйшей іоты Писанія. Такимъ образомъ по вопросу о боговдохновенности Библіи католическое богословіе кончило возвратомъ къ постановленіямъ Тридентскаго Собора.

III.

Наряду съ научнымъ антиномизмомъ живетъ и время отъ времени обостряется теченіе, если можно такъ выразиться, моральнаго антиномизма. Взращенное на непочтеніи къ Библіи — естественномъ слѣдствіи приниженія ея наукой, — оно противопоставляетъ ветхозавѣтную мораль новозавѣтной, подчеркиваетъ все отрицательное въ характерѣ еврейскаго народа (жестокія расправы съ плѣнными и побѣжденными, пристрастіе къ золоту, безнравственные поступки) и заключаетъ о невозможности идейной преемственности между двумя народами. Истинная сущность этого направленія есть антисемитизмъ. Всякій разъ, когда оживаетъ старая вражда расъ, усиливается и тенденція въ христіанствѣ порвать почетную для еврейства связь Ветхаго и Новаго Завѣтовъ. Наше время, время большевистской революціи въ Россіи, угрозы ея на Западѣ, являетъ намъ необычайную картину оживленія антисемитическихъ чувствъ повсюду. Тамъ, гдѣ имъ сопутствуетъ работа богословской мысли, они непремѣнно сопрягаются съ антиномистическими настроеніями. Авторъ этого очерка, самъ членъ одного изъ религіозно-философскихъ кружковъ, основанныхъ бѣженцами на чужбинѣ, за эти годы не разъ былъ свидѣтелемъ ожесточенныхъ дебатовъ по вопросу о предѣлахъ обязательности для христіанина Ветхаго Завѣта съ одной стороны, и допустимости пользованія въ полемикѣ противъ еврейства фактами изъ него, рисующими, при извѣстномъ выборѣ и освѣщеніи, еврейство древнѣйшаго періода въ самыхъ непріятныхъ отталкивающихъ чертахъ. Отъ людей истово-религіознаго склада, ни въ чемъ прочемъ не затронутыхъ вліяніями времени, но лишь озлобленныхъ антисемитовъ, видящихъ въ русской революціи, какъ и во всемъ

ходѣ міровой исторіи, незримую руку «жидомассоновъ», приходилось слышать такое изложеніе библейскихъ фактовъ и событій, которое никакъ не мирится съ христіанской точкой зрѣнія на этотъ предметъ. Въ своемъ стремленіи отмежеваться отъ идейной связи съ еврействомъ они говорятъ даже о необходимости очистить христіанское богослуженіе отъ наполняющихъ его ветхозавѣтныхъ образовъ и заимствованій. Подчасъ, слушая все это, начинаешь вспоминать давно прошедшія времена гностическихъ ересей. Изъ тумана исторіи снова встаетъ въ современности призракъ злобнаго и жестокаго Бога евреевъ. Но у этого предѣла находится тотъ пунктъ, въ которомъ обнаруживаетъ свою несостоятельность антиномизмъ даннаго типа. Если научный антиномизмъ черпаетъ свои силы въ иррелигіозности современнаго міровоззрѣнія, и борьба съ нимъ восходитъ къ борьбѣ вокругъ основныхъ философскихъ проблемъ, то семитофобскій антиномизмъ теряетъ свою убѣдительность при свѣтѣ спокойнаго обсужденія. Въ этомъ отношеніи роль религіозно-философскихъ кружковъ и обществъ, представляющихъ нейтральное мѣсто свободнаго обмѣна мнѣній, особенно, когда въ среду ихъ спускаются съ церковной каѳедры пастыри, очень велика.

Для настроеній запада, гдѣ антисемитскій антиномизмъ сейчасъ также дѣлаетъ большіе успѣхи, особенно характерной является вышедшая въ 1921 году книга Жоржа Бато (Georges Batault, Le problème juif. Paris, 1921). На примѣрѣ этого автора, дѣлающаго съ логической послѣдовательностью всѣ выводы изъ своихъ антисемитическихъ посылокъ, яснѣе всего обнаруживается не только несостоятельность направленія, но и угроза, которую оно въ себѣ несетъ для христіанства. Для Бато вся современная исторія представляется въ видѣ борьбы двухъ началъ — эллинизма и юдаизма. На протяженіи вѣковъ борятся цѣнности эллинскія (эстетическія и качественныя) и еврейскія (этическія и количественныя). Замѣтьте, при этомъ, что «этическія» помѣщены на отрицательномъ полюсѣ. Юдаизмъ, по нему, это тяжелая болѣзнь, разлагающая больное ею тѣло арійскаго человѣчества. Въ книгѣ вы найдете всѣ давно испытанные аргументы противниковъ юдаизма. Использованы всѣ отрицательные черты и поступки народа. Но имъ сдѣлано и то, на что никогда не дерзала до сихъ поръ совѣсть христіанина-антисемита. Негодующе указывали часто на поведеніе Авраама относительно жены своей, на ограбленіе египтянъ евреями при исходѣ изъ Египта, на поклоненіе золотому тельцу, блудъ, обманъ, жестокость, но всегда смущенно умолкали

передъ высотой морали пророковъ, передъ глубиной ихъ молитвенныхъ настроеній, передъ самоотверженностью ихъ любви къ сиротѣ и вдовицѣ, передъ безнадежной трогательностью ихъ призывовъ къ жестоковыйному народу нелицемѣрно вознести сердце свое къ Тому, Кому нужны не всесожженія и жертвы, а сердце сокрушенное. Для кощунственныхъ устъ и озлобленнаго ума Бато здѣсь нѣтъ ничего, кромѣ особыхъ, если можно такъ выразиться, большевистски-демагогическихъ пріемовъ воздѣйствія на массы, въ цѣляхъ потрясенія основъ и ниспроверженія существующей національной власти. Для того, кто приметъ точку зрѣнія Бато, міръ осиротѣлъ. Самаго возвышеннаго, самаго чистаго въ созданіяхъ человѣческаго религіознаго чувства больше не существуетъ. Тѣ, кто звалъ молиться истинѣ, кто изъ гущи грѣха и порока поднималъ голосъ свой къ правдѣ и милосердію — бунтовщики и лицемѣры. Недаромъ для Бато «этическое» и «количественное» поставлены на одну доску — сочетаніе непонятное и чудовищное.

Разгадка этой духовной слѣпоты проста. Въ предисловіи Бато самъ говоритъ о своей безпартійности и непринадлежности ни къ одной церкви. Эта внѣцерковность автора объясняется рѣзко отрицательнымъ его отношеніемъ къ христіанству. Оно, по его мнѣнію, есть прививка юдаизма эллинскому, а за нимъ и европейскому міру. Отсюда и всѣ пагубныя послѣдствія для судебъ этого міра. Здѣсь антиномизмъ приходитъ къ своему логическому концу. Начавши съ отрицанія наличія этическихъ цѣнностей у библейскаго еврейства и преткнувшись о пророковъ, онъ, чтобы выйти изъ положенія, кончаетъ отрицаніемъ самихъ этическихъ цѣнностей. Странно и нелѣпо положеніе людей въ родѣ Бато, и гдѣ мѣсто ихъ при столкновеніи крупнѣйшихъ силъ современности — христіанства и соціализма? Атеистъ и матеріалистъ съ одной стороны, противникъ соціализма и антисемитъ съ другой! Оригинальность положенія не избавляетъ отъ необходимости сдѣлать изъ него соотвѣтствующіе логическіе и практическіе выводы. Въ аналогичное положеніе попадаетъ всякій послѣдовательный и честный антиномистъ. И нашъ русскій антисемитизмъ не избѣгъ общей участи. Въ лицѣ извѣстнаго Шмакова онъ сдѣлалъ тѣ же выводы, что и Бато — за отрицаніемъ Ветхаго Завѣта перешелъ къ отрицанію христіанства.

Эти послѣдствія и должны быть тѣмъ побудительнымъ стимуломъ, который заставитъ пересмотрѣть христіанина-антисемита свое отношеніе къ Библіи. Она не восхваляетъ жестокостей и безнравственности, и не однѣ онѣ опредѣляютъ характеръ народа въ

библейское время. Она рисуетъ въ простотѣ и всей полнотѣ, не пряча тѣневыхъ сторонъ, путь, можетъ быть, грѣшнѣйшаго изъ всѣхъ народовъ въ поискахъ Бога. Много блудныхъ и жестокосердыхъ изъ среды его смиренно склоняли лицо свое къ землѣ, не смѣя оскорбить смертными очами сіянія Божества; многіе изъ нихъ плакали о правдѣ и призывали къ покаянію. Къ грѣшникамъ пришелъ Господь, и изъ среды ихъ вышли тѣ, что разнесли «благую вѣсть» по міру.

Издѣваются надъ Авраамомъ за его поступки по отношенію къ женѣ своей, и не помнятъ о его трогательной мольбѣ за обреченныхъ содомитянъ; обвиняютъ его въ жестокости за то, что поднялъ ножъ на сына своего, и преклоняются передъ римскимъ консуломъ, умертвившимъ сына своего во славу бога воинской дисциплины. Прочтите сами печальныя строки 22-ой главы книги Бытія, гдѣ отецъ и сынъ идутъ къ роковому мѣсту, обмѣниваясь краткими репликами. Сынъ — весь покорность, отецъ — въ кроткихъ отвѣтахъ, скрывающій неизбѣжность предстоящей жертвы. Развѣ это не прообразъ другой великой жертвы, безъ которой «была бы тщетна и вѣра наша?» Не одной лишь формальной связью аргументовъ отъ Писанія спаяны Законъ и Евангеліе, но и глубокимъ родствомъ идей и непрерывностью линіи религіознаго развитія.

Гораздо тяжелѣе обстоитъ дѣло съ «научнымъ» антиномизмомъ. Я думаю, что правильное разрѣшеніе конфликта намѣчено въ энцикликахъ Providentissimus и Lamentabili sine exitu (см. выше). И православное и католическое богословіе едва-ли здѣсь разойдутся.

М. А. Георгіевскій.

Отдѣлъ II-й

На грани.

Сколько недоумѣній, споровъ, ожесточенныхъ нападковъ вызвали послѣднія строки «Двѣнадцати» Александра Блока.

И какъ будто признался поэтъ. Правда, прельщенъ былъ его умъ, и сердце соблазнилось. Покаянный стонъ слышится въ стихотворномъ письмѣ къ Leo Ly. Можетъ быть оттого, что просто «не сразу все понялъ и не сразу все постигъ»; на самомъ дѣлѣ перебѣгалъ соратникъ Дмитрія Донского черезъ Непрядву въ станъ враговъ «съ раскосыми и жадными глазами». Но именно отъ тѣхъ послѣднихъ строкъ своихъ «Двѣнадцати» онъ не отрекся. Напротивъ. Настаивалъ на своемъ прозрѣніи: да, это Христосъ виднѣется вдали, за Христомъ идетъ Русь — черезъ снѣжные сугробы большевизма, черезъ голодъ и братоубійственную брань, черезъ горчайшую сладость искупленія:

Грядетъ — уже грядетъ — не лгу Христосъ.
— И въ древнемъ храмѣ будемъ мы
молить съ тобой колѣносклонно,
чтобъ Дѣва Мать изъ тяжкой тьмы
взяла насъ въ садъ свой благовонный . . .

На грани мы. Никогда не металась такъ душа въ трепетѣ между невѣріемъ и вѣрою отцовъ.

I.

Урокъ Собора въ Карловцахъ.

Значеніе Собора затуманено нашумѣвшимъ политическимъ его постановленіемъ. Но только не въ немъ вовсе дѣло, а при свѣтѣ его еще яснѣе выступаетъ суть. Она только церковная.

Ну да, сжилось высшее русское духовенство съ «петровскимъ офицеромъ», властнымъ прокуроромъ Святѣйшаго Синода. Церковь сама стала ощущать себя однимъ изъ бюрократическихъ вѣдомствъ. Владыкъ прельстило сановничество. Они поддались искушенію. И вотъ ,въ наши бурные годы, бѣженцами изъ своихъ епархій, за границей, по застарѣлой привычкѣ, жмутся къ другимъ такимъ же какъ они бывшимъ вѣдомственнымъ сановникамъ

и ко всему бѣжавшему чиновничеству. Не хватило ни мужества, ни глубины пониманія, чтобы прозрѣть. Отсюда и дѣло Собора невольно, по застарѣлой уже привычкѣ, не рѣшились повести иначе, какъ въ сопряженности съ «вѣдомственными» людьми. Пригласили ихъ сверхъ выбранныхъ отъ только что возникшихъ около посольскихъ церквей приходовъ. Черезъ эту то приоткрытую дверь и проникли на Соборъ руководители Рейхенгалльскаго монархическаго съѣзда. Не всѣ, конечно. Многіе явились и представителями приходовъ. Но и тамъ вѣдь дѣло обстояло также. Церкви эти недавно только что сами были цѣликомъ вѣдомственными ,естественно, что тамъ вѣдомственные люди оказались ближе, желаннѣе, болѣе свои. И вклинился еще и оттуда въ Соборъ Рейхенгалль. Прошло предложенное Марковымъ II монархическое постановленіе.

Оно обсуждалось однако лишь въ самые послѣдніе дни Собора, когда главное и основное, то, что дѣйствительно составляетъ важное событіе, уже завершилось: Соборъ цѣликомъ призналъ начала Московскаго Собора 1917 года. Выработано было устройство мѣстныхъ церквей на новыхъ выборныхъ началахъ.

Какъ же могли одни и тѣ же люди совершить одновременно и въ томъ же составѣ такія два взаимно исключающія дѣла? Вѣдь не будь революціи и останься въ силѣ прежняя монархія, не было бы Собора, и нельзя бы было даже и думать серьезно о Соборѣ въ Москвѣ и тѣмъ болѣе о возвращеніи русской церкви къ патріаршеству. Надо ли настаивать на этомъ несомнѣнномъ положеніи? А если это такъ, что значитъ монархическое постановленіе? Вѣдь оно въ противорѣчіи, совершенно зіяющемъ и не подлежащемъ никакому сомнѣнію, противорѣчіи съ подчиненіемъ себя началамъ Московскаго Собора 1917 г.

Нѣсколько подробностей освѣтятъ создавшееся положеніе.

Когда предлагалъ Марковъ II свою широковѣщательную, ничего и не говорившую по существу резолюцію съ неопредѣленнымъ обращеніемъ къ дому Романовыхъ, — значительное число, по преимуществу священнослужители, воздержались отъ голосованія. Ихъ было 32 изъ 85 присутствовавшихъ. Цифра интересная, если принять въ соображеніе, что владыками было приглашено лично на съѣздъ около 30 разныхъ бывшихъ сановниковъ, разумѣется, членовъ Рейхенгалля. Они и дали большинство. А отъ имени меньшинства, т. е. воздержавшихся, говорилъ не кто иной, какъ владыка Веньяминъ, епископъ арміи генерала Врангеля. При этомъ въ его воодушевленномъ словѣ нѣсколько разъ прозвучало: «Воля

народа», «Богъ и народъ». Чувствовался совсѣмъ иной и новый пафосъ, именно такой, который совпадалъ бы съ духомъ началъ Московскаго Собора.

Меньшинство только воздержалось, и воздержавшіеся оказались все-таки сравнительно немногочисленны, даже и исключивъ сановниковъ. Но могъ ли Соборъ не быть правымъ по настроенію, весь цѣликомъ и помимо приглашенныхъ людей вѣдомствъ? Воздержавшіеся батюшки, конечно, тоже правые. Какіе же еще? Неужели можно на одну секунду предположить, что они могли бы быть республиканцами? И вотъ политически правый по основному составу, а съ искусственнымъ введеніемъ цѣлой трети членовъ Собора властью владыкъ, еще и самый, что ни на есть крайній правый, тѣмъ не менѣе, несмотря на неминуемое тяготѣніе своихъ участниковъ къ прежнему бюрократическому укладу и жизни, и церкви, этотъ-то нарочито подобранный, въ нарочитой средѣ и обстановкѣ возникшій Соборъ въ Карловцахъ подчинился началамъ Московскаго Собора, и значительная часть его участниковъ, священнослужителей, ясно сознавала всю несовмѣстимость, все непреодолимое противорѣчіе, какія немедленно должны возникнуть, если только вмѣшается въ дѣло политическая реакція.

Часто приходится слышать о какихъ-то «пріобрѣтеніяхъ революціи». О, если и тутъ не бояться внутренняго противорѣчія, тогда - конечно; отрицательныхъ пріобрѣтеній сколько угодно, разрушено до основанія все: монархія, Дума, Учредительное Собраніе, промышленность, народное хозяйство, правосознаніе, сословія, единство государства, все, все, включая сюда и соціализмъ; даже самый большевизмъ, признавшій себя открыто разлагающимся трупомъ, долженъ быть причисленъ къ этой парадоксальной категоріи отрицательныхъ пріобрѣтеній революціи! А что взамѣнъ? Вѣдь и тѣ 25 проц. частновладѣльческой земли, которые революція должна была непосредственно передать крестьянамъ, остались въ какомъ-то неопредѣленномъ положеніи, въ пустѣ и тунѣ, и ждутъ, чтобы ихъ судьбу опредѣлили какія нибудь аграрныя реформы. Но ихъ нѣтъ. Даже проектовъ нѣтъ, потому что разрушены той - же революціей и всѣ до единой нѣкогда существовавшія соціально-политическія партіи. Развѣ, если рѣшиться называть вещи ихъ именами, не должны старые революціонеры прежней Россіи счесть себя революціонерами стараго режима, а отсюда совершенно такими же бывшими людьми, какъ и бывшіе губернаторы?

Одна церковь православная не только устояла, но — что я считаю въ высшей степени знаменательнымъ — обновилась, возсіяла

въ мученичествѣ и творчествѣ, какъ въ сознаніи русскаго народа и его интеллигентныхъ силъ, такъ и въ своемъ собственномъ отвлеченномъ и положительномъ бытіи.

Таковъ наглядный урокъ Собора въ Карловцахъ. Онъ новое подтвержденіе и яркій показатель жизненности религіознаго творчества, проявленнаго Московскимъ Соборомъ 1917. Нѣтъ единой Россіи, но съ возникновеніемъ русской митрополіи за границей русская православная церковь — едина и обновлена въ своемъ единствѣ.

Вотъ, въ самомъ дѣлѣ, доподлинное пріобрѣтеніе революціи.

По затверженной, отравившей умъ привычкѣ разсуждать, не одни марксисты, но и ихъ самые непримиримые противники, точно и они увѣровали въ экономическій матеріализмъ, какъ рѣшающій соціологическій факторъ, причины и послѣдствія великой войны разсматриваютъ исключительно съ точки зрѣнія государственнаго хозяйства. Тотъ начавшійся со среднихъ вѣковъ процессъ образованія національныхъ государствъ, который эта война закончила, упорно замалчивается, хотя онъ такъ ясенъ и такъ несомнѣненъ. Тоже самое относительно вышедшей изъ войны революціи. Въ ней не хотятъ видѣть ничего кромѣ политики и соціальнаго броженія. Но революція эта — по крайней мѣрѣ въ Россіи— великое религіозное явленіе. Мы поистинѣ подошли къ новой эрѣ, новымъ судьбамъ православія, къ его возрожденію, къ благовѣстительству его еще не вполнѣ выявившагося лика святого, перевернулась страница церковной нашей исторіи, можетъ быть, даже земного бытія всего христіанскаго міра.

II.

Послѣ ста лѣтъ религіозныхъ исканій.

Какъ только сталъ выходить въ Лондонѣ «Колоколъ», немедленно посыпались къ Герцену изъ Россіи письма: «зачѣмъ вы хотите заставить русскій народъ дать міру соціализмъ?» А Аполлонъ Григорьевъ, вдумываясь въ новыя, взволновавшія русскіе умы передовыя теоріи, назвалъ ихъ всѣ вообще, какія только несетъ народу русская интеллигенція, «идоломъ неумолимо жаднымъ». Было ли это предчувствіемъ? Вѣрнѣе просто правильной оцѣнкой. Тогда въ 50-ыхъ годахъ какъ было предвидѣть, какою кровавой мертвящей дѣйствительностью окажутся когда нибудь взваленныя

на плечи русскому народу мучительныя усилія въ угоду вотъ этому «идолу неумолимо жадному» — теоріямъ. Даже неудержимое, растревоженное, больное воображеніе Достоевскаго, когда онъ возненавидѣлъ передовыя идеи и въ особенности тѣ «математическія головы», изъ которыхъ онѣ выходятъ, придумалъ для нихъ преступленія, кажущіяся теперь ребячествомъ; вѣдь, что такое убійство ростовщицы или Шатова или даже старика Карамазова своимъ незаконнымъ сыномъ передъ окровавленнымъ трупомъ искалѣченной Россіи? Можетъ быть, одинъ Гоголь, потому что мучилась его душа, перемалываясь въ мучицу между жерновами человѣческихъ и божескихъ началъ, предвидѣлъ, усмѣхнувшись сквозь слезы, куда занесетъ, громыхая бубенцами разскакавшаяся русская тройка, и сознательно вторилъ ему передъ смертью, уже продѣлавъ весь опытъ своей души, Достоевскій, когда завѣщалъ намъ свое страшное: «на меньшемъ мы не остановимся»...

Ровно сто лѣтъ тому назадъ въ 1822 году вышелъ: «Plan des travaux nécésaires pour réorganiser la société» Огюста Конта, гдѣ заключалась эта скала восхожденія человѣчества отъ оказавшейся ей болѣе ненужной, отброшенной ею религіи, черезъ блужданіе метафизики къ положительному знанію. И поползла, разросталась, клубилась, какъ комъ перекати поля, эта теорія все дальше на востокъ и сѣверъ, туда въ это чудовищное вмѣстилище всѣхъ западныхъ идей — Россію. Безостановочно перебирался комъ, то застрѣвая, то торопясь по глади черезъ «молодую Германію», черезъ естествоиспытательскій матеріализмъ, черезъ Спенсера и Милля, черезъ соціализмъ Маркса и Энгельса, черезъ детерминизмъ явленій и всякіе возвраты къ Канту и гегельянству, пока наконецъ, вспыхнувъ, не разгорѣлся пожарищемъ. Вѣдь всѣ самыя мрачныя преступленія и самыя свѣтлыя чаянія всего человѣчества искупаетъ теперь Россія и когда еще искупитъ.

И не въ соціализмѣ тутъ дѣло, а именно въ опьяняющемъ, зачаровавшемъ надеждами и забвеніемъ ядѣ, контовскаго и послѣ-контовскаго позитивизма съ его требованіемъ безбожія.

Что соціализмъ? Только пугаются противники соціализма его неразрывной связью съ отрицаніемъ Бога, отечества, семьи, морали. . . а если они — русскіе, ищутъ при этомъ заступничества у Достоевскаго, заставившаго именно вотъ такъ, какъ на безбожіе, смотрѣть на соціализмъ своего Алешу Карамазова. Правда, Марксъ и Энгельсъ настойчиво требовали отъ своихъ послѣдователей атеизма и измѣны родинѣ; прочь отечество, прочь вѣру от-

повъ! — кричалъ сгоряча Коммунистическій Манифестъ 1847 г.; но вѣдь уже давнымъ давно больше четверти вѣка, какъ нѣмецкій соціализмъ отказался отъ споровъ съ религіей. Объ этомъ достаточно краснорѣчиво свидѣтельствуетъ знаменитый 6-ой пунктъ «эрфуртовской программы», который Бебель рѣшительно бралъ подъ свое покровительство, каждый разъ какъ какая нибудь горячая голова старалась вернуть соціалистовъ къ юношеской нетерпимости Маркса и Энгельса. И тоже самое и относительно измѣны отечеству. И это оказалось вовсе не нужнымъ и даже совершенно лишнимъ нѣмецкимъ соціалистамъ, даже настолько, что лозунгъ: у пролетаріевъ нѣтъ отечества, выродился въ нѣкій задорный парадоксъ, а министръ, соціалистъ, у власти во время міровой войны, поступалъ строго патріотически. Но еще яснѣе обстоитъ дѣло, если обратиться къ соціалистамъ той страны, гдѣ соціализмъ всего старше, къ Англіи. Тамъ требованіе атеизма ни разу и не прозвучало, а что и говоритъ о томъ, чтобы англійскій соціалистъ вздумалъ отказаться отъ чести принадлежать къ Соединенному Королевству. Больше. Безъ малѣйшаго уклона въ сторону такъ наз. христіанскаго соціализма, члены обновившейся «оксфордскимъ движеніемъ», вернувшимъ къ обрядамъ «Высокой Церкви», организующіеся въ Оксфордѣ вокругъ Дома Пьюзи, завѣдомо въ интересахъ церкви, какъ они ее понимаютъ, т. е. традиціонной Англиканской Церкви, порвавшей съ Римомъ, но считающей себя католической, т. е. отнюдь не диссиденты, уже много лѣтъ стремятся въ области соціальной политики воспользоваться наставленіями соціализма въ своей муниципальной дѣятельности.

Не соціализмъ страшное въ западномъ перекати-полѣ, зажегшемъ въ Россіи безумно-разбушевавшійся пожаръ, а именно: послѣдовательное проведеніе контовскаго или хуже послѣ-контовскаго безбожія, это сумасшедшее отодвиганіе вѣры въ Бога куда-то назадъ въ дикое варварство, якобы уже ненужное человѣчеству, такое, что люди будто съ пользой для себя его перебороли и отвергли. Соціализмъ лишь втянулся сюда, его лишь катило, прихвативъ за собой нечестивое перекати-поле.

Теорія Огюста Конта о трехъ періодахъ: религіозномъ, метафизическомъ и, наконецъ, новомъ и главномъ научномъ, — первая попытка охватившаго передовое общество увлеченія научнымъ знаніемъ, подзадореннаго возрожденіемъ раціонализма вѣка просвѣщенія и усталостью отъ головоломныхъ построеній нѣмецкаго идеализма. Біологія, химія, первыя техническія открытія, молодая еще экономическая наука, соціологія, опытное знаніе, лабораторіи

и кабинеты естествоиспытателей, — голова шла кругомъ, и возникъ какой-то пафосъ надеждъ на всемогущество человѣка; вотъ, вотъ наступитъ это «конечное» или «высшее» состояніе человѣческаго общества, сильное пріобрѣтенными знаніями, — оно все устроитъ и все наладитъ. А при первыхъ раскатахъ еще разъ въ 40-хъ годахъ поднимавшейся революціонной волны, что мудренаго, если экономистъ — Карлъ Марксъ сталъ предчувствовать наступленіе соціалистическаго рая земного. Фейербахъ уже перестроилъ гегельянство на новый, вплотную подошедшій къ позитивизму Огюста Конта ладъ. Такой-же грядущей и ближущейся представилась ему тогда и «послѣдняя стадія исторіи человѣчества», мерещившаяся Гегелю, какъ окончательное осуществленіе его мудрыхъ предначертаній. Тутъ въ этой кутюрьмѣ революціонныхъ чаяній, научныхъ вдохновеній, младенческаго преувеличенія знаній и родилась религія безъ религіи, съ раемъ здѣсь на землѣ и уже, конечно, безъ Бога.

Гордо и съ увѣренностью заявилъ тогда Карлъ Марксъ, что приближается «царство свободы».

Какой свободы, отчего свободы? Терминъ восходитъ еще къ Конту и значеніе его моральное; свобода вѣдь означаетъ здѣсь отвергаемую детерминизмомъ свободу воли. Царство свободы такое, которое осуществится безъ принужденія и этихъ мѣшающихъ ей внѣ ея постановленныхъ детерминизмомъ, основанныхъ на необходимости, законовъ бытія. Законы бытія станутъ послушны; въ ихъ осуществленіи не будетъ уже тайны; между управленіемъ бытіемъ и его предвидѣніемъ ставится знакъ равенства, и отсюда не только незачѣмъ отказываться отъ заманчиваго понятія о свободной волѣ, заимствованнаго изъ старинной моральной философіи, но и опредѣлить ея сущность удастся въ полномъ согласіи съ охватившимъ научнымъ и революціоннымъ оптимизмомъ. «Свобода воли — учитъ Энгельсъ — не что иное, какъ способность разрѣшить задачи данными знаніями» или — «свобода состоитъ въ вытекающей изъ познанія естественной необходимости нашей власти какъ надъ нами самими, такъ и надъ всей внѣшней природой».

Кто же будетъ Моисеемъ человѣчества, чьимъ жезломъ разсѣчется море бѣдствій, чтобы дать доступъ въ обѣтованное царство свободы? Огюстъ Контъ въ своемъ юношескомъ оптимизмѣ представлялъ себѣ, что «избранная часть человѣчества уже приближается къ соотвѣтствующему его природѣ общественному строю». Мысль аристократическая. И это понятно, разъ вся надежда на

систематизацію науки, неминуемо творческая роль должна выпасть на долю и стать обязанностью избранныхъ, малой кучки ученыхъ, т. е. умственныхъ аристократовъ.

Иначе у Маркса. Вотъ тутъ вцѣпляется въ западное перекати-поле марксизмъ, принявшій видъ стройной теоріи, но если приглядѣться,—какъ Арлекинъ, весь изъ обносковъ: гегельянство, позитивизмъ, Фейербахъ и французскіе соціалисты. Но вцѣпился крѣпко, не оторвать. Главное вовсе не своими принципами классовой борьбы, желѣзнаго закона заработной платы, трудовой цѣнности, потребностей производства и т. д., т. е. не своей научной основой, а именно философской арлекинадой. Пестрота же системы требовала невозможнаго. Надо было сочетать рабочее движеніе, т. е. пролетаріатъ, съ представленіемъ о свободной волѣ. Какъ это сдѣлать? Оторвать пролетаріатъ отъ детерминизма явленій, вообразить его свободнымъ отъ законовъ необходимости, вообразить себѣ не реальный пролетаріатъ, уже организовывавшійся въ трэдъ-юніоны и требовавшій себѣ права голоса въ народоправствѣ, т. е. англійскій, нѣмецкій, французскій пролетаріатъ, а такой, о которомъ, назвавъ его «сознательнымъ», можно было заявить, что у него нѣтъ отечества, нѣтъ и не нужно ему государства, нѣтъ у него, превзойдена имъ религія. Для этого надо было еще выдѣлить его теоретически и обосновавъ по возможности научно изъ того третьяго сословія, къ которому онъ принадлежалъ вмѣстѣ съ буржуазіей; у пролетарія не должно быть собственности, а значитъ онъ и не буржуазія. Такъ получилась чистая абстракція, человѣкъ внѣ государства, внѣ собственности, внѣ отечества, внѣ класса или что тоже особый высшій классъ или надъ-классъ, уже и не человѣкъ, а нѣчто особое: «человѣкъ, какъ родовое понятіе» — человѣкъ — богъ. Онъ, легкій, какъ перышко, выхваченный изъ детерминизма явленій, изъ всѣхъ давящихъ на человѣка соціологическихъ законовъ, традицій, переживаній, чувствъ и понятій, этотъ «человѣкъ, какъ родовое понятіе» совершитъ вожделѣнный подвигъ созданія рая земного, подвигъ, который Марксъ и Энгельсъ назвалъ неуклюжимъ и немного комическимъ выраженіемъ «прыжокъ въ царство свободы» — рай земной.

Положительная наука упорно повторяла, что интересуется лишь вопросомъ: «почему». Всякій запросъ о «цѣлесообразности» она отвергала, какъ пережитокъ религіозныхъ или метафизическихъ понятій. Марксизмъ напротивъ — и тутъ новое, что онъ внесъ, — заявилъ, что экономическій факторъ въ судьбахъ человѣчества не только преобладаетъ надъ всѣми остальными, но онъ

то и есть основной двигатель и главная причина всѣхъ міровыхъ совершеній. Прочь плюрализмъ причинности. Онъ происходитъ именно отъ нагроможденія различныхъ: «потому-что» и «такъ какъ», не достигая, т. е. какъ бы не дерзая достигнуть представленія о «цѣли», поставить смѣло на очередь вопросъ: «для чего». Когда марксисты говорятъ, что не идеи правятъ міромъ, а потребности, они этимъ самымъ ясно и отчетливо выдвигаютъ «цѣлесообразность» въ ходѣ развитія общества. Эволюція его — не только закономѣрна, но и цѣлесообразна, она не фатумъ, смыслъ коего далекъ отъ человѣческаго пониманія, нѣтъ, цѣль ея — человѣкъ, его потребности, его благо, удовлетвореніе его воли, т. е. свобода. Эволюція человѣчества цѣлесообразна, а значитъ, — и я сознательно употребляю это слово — она п р е д о п р е д ѣ л е н а. Кѣмъ? волей «человѣка, какъ родовое понятіе», отождествленнымъ съ пролетаріемъ.

Этимъ-то уже далеко заходящимъ за предѣлы экономики, хотя и иррелигіознымъ, но въ то же время и ирраціональнымъ, а, стало быть, носящимъ въ себѣ всѣ признаки религіознаго исканія, представленіемъ о внѣ — или — надъ классовомъ, внѣ — или — надъ — государственномъ, внѣ — или — надъ національномъ «человѣкѣ, какъ родовомъ понятіи» — человѣкѣ или человѣкѣ-богѣ или вѣрнѣе цѣломъ классѣ людей-боговъ, — чѣмъ стать такъ легко, стоитъ признать апостольство Маркса и Энгельса, — этимъ, а не чѣмъ другимъ, впился такъ цѣпко марксизмъ въ мчавшееся съ запада на востокъ сумасшедшее перекати-поле.

Но пока спорили и ссорились между собою послѣдователи и противники Маркса и Энгельса, въ накуренномъ залѣ стараго кафэ Бауэра въ уголку тихо сидѣлъ незамѣтный домашній учитель Максъ Штирнеръ и задумывалъ свою книгу «Одинокій и его собственность»*).

Разногласіе Штирнера съ учениками Маркса вовсе не въ томъ, что онъ индивидуалистъ, а они коллективисты. Совсѣмъ нѣтъ разногласія. Уэльсу во время пребыванія въ Россіи смертельно захотѣлось побрить Карла Маркса. Не надо. Штирнеръ — побритое лицо обоихъ Маркса и Энгельса. Оно оборотная сторона медали, которую тщательно скрываютъ послѣдователи. Оттого не къ чему становиться ученикомъ Штирнера. И безъ вся-

*) Русское заглавіе не точно: Der Einzige значитъ не единственный, а одинокій, что ясно изъ контекста.

каго ученія или ученичества, во всѣхъ складкахъ платья самаго пламеннаго марксиста, поскольку онъ, вѣдь, разумѣется, не чистая отвлеченность, притаился и дразнится Штирнеръ, ибо если на самомъ-то дѣлѣ отнять отъ человѣка и государство, и родину, и религію, то получится именно вотъ такой одинокій и не спасетъ его отъ одиночества никакая принадлежность къ партіи. А собственность? Боже мой! Да развѣ существуетъ въ мірѣ хоть одинъ марксистъ, у котораго не было бы, какъ у Штирнера, собственной связки книгъ и тощаго чемодана съ парой бѣлья и воскреснымъ платьемъ?!

Такъ про себя или громко, втихомолку или во всеуслышаніе кричатъ или шепчатъ и безъ всякаго Штирнера, — онъ только имѣлъ еще смѣлость отнести въ типографіи листки, на которыхъ написалъ объ этомъ — кричатъ и шепчатъ свое: «а я!» Страшный, зловѣщій крикъ или шопотъ, когда онъ вырывается изъ живой груди человѣка безъ государства и безъ отечества, и еще не только безъ религіи, но признавъ въ безуміи своемъ себя человѣкомъ-богомъ, родовымъ понятіемъ обоготворяемаго человѣка. Знаемъ мы, давно знаемъ этотъ крикъ и шопотъ, этотъ звѣрскій крикъ освободившагося на свою собственную волю, совершающаго свое свободное хотѣніе человѣка, провозгласившаго: я, только я самъ себѣ законъ, себѣ самому мораль или правило поведенія. Знаемъ изъ «Бездны» Леонида Андреева, когда бросились въ предмѣстьи Москвы выкинутые изъ всѣхъ путъ человѣческаго строительства люди, бросились на дѣвушку, чтобы изнасиловать ея тѣло и душу, на дѣвушку, мечтавшую въ разговорѣ со студентомъ о славномъ лучшемъ будущемъ человѣчества. Человѣчества, — а вѣдь «Человѣкъ это звучитъ гордо», — бросились съ неистовымъ скрежетомъ: А я! а я! бросились одинъ, другой, скопомъ и по одиночкѣ...

И вотъ теперь, да теперь, открылась правда, ставшая явью, о марксизмѣ, какъ религіи Человѣка; брошюры и рѣчи, научныя выкладки на бумагѣ и на показъ, а на самомъ дѣлѣ — жадное, безбожное, дикое, первобытное, грозное и тупое, ринувшееся съ крикомъ: А я! бѣлокурое, или какой тамъ еще масти, животное-человѣкъ, звѣриный богъ. Откуда это озвѣреніе? Оттого что вырваны изъ сердца, не стало ихъ — ни родины, ни государства, ни собственности, кромѣ потяжелѣвшихъ, нѣкогда тощихъ чемодановъ...

Предѣлъ. Сгинула душа...

III.

Баш-Челикъ.

Мечется сказочный герой по поднебесью.

Нѣтъ его сильнѣе и никто не можетъ ему противостоять, ни въ ратоборствѣ, ни въ такой распрѣ, когда цѣлыя полчища сбираетъ самый мудрый и властный царь, чтобы одолѣть его своеволіе. Весь міръ для него не правило, не необходимость, не трудъ или какое либо иное установленное принужденіе, а только одна безъ-завѣтная свобода.

Сказочный, это — пернатый, всесильный, неукротимый герой, Баш-Челикъ.

И если устрашенные обезсиленные передъ нимъ люди, бросятся къ его ногамъ, умоляя владѣть ими, царемъ провозглашаютъ, съ презрѣніемъ отпихиваетъ онъ корону и скипетръ и бармы, такъ что мячикомъ по пыли покатится отъ него самый гордый изъ всѣхъ царскихъ знаковъ: держава, изображающая земной шаръ — центръ вселенной. Самую власть надъ людьми презираетъ герой, считая ее цѣпями, обуздывающими его независимость.

Помнитъ. Да. Въ снахъ тяжелыхъ возвращается передъ нимъ пережитое.

Заковывали. Въ той третьей горницѣ пригвожденный долго томился въ неволѣ, и мучила жажда. Какъ древній Самсонъ, былъ цѣпями опутанъ и стоялъ не двигаясь у колонны. Но дождался. Вошелъ избавитель; полилъ ему на голову живительной влагой, и спали всѣ цѣпи, встрепенулся, взметнулъ, мигомъ умчался на просторъ, унеся себѣ въ жены красавицу — царскую дочь. Не посмотрѣлъ на то, что она жена его спасителя. Потому что такъ захотѣлъ. Не будетъ больше никакихъ оковъ. Свобода.

Однако среди радостей нѣжныхъ, приластилась жена и спросила тихонько съ трепетомъ любовнымъ, восторгаясь имъ, откуда, почему, какимъ образомъ онъ обладаетъ такой силой и какъ это вообще возможно вотъ такое, какъ его, безпрепятственное богатырство?

Сознался. Не въ немъ самомъ сила. И вовсе не исчезли цѣпи. Онѣ только распутались и тоненькой, тоненькой невидимой ниточкой тянутся туда, на то чудесное плоскогорье, гдѣ летала птица пѣвучая, скрывающая въ себѣ залогъ его свободы. Къ этой птичкѣ-пѣвуньѣ подкралась, схватила ее лапами и какъ была она проглотила хитрая лиса, и теперь птичка въ неволѣ дро-

житъ подъ сердцемъ, но все же держитъ ниточка невидимая, держитъ его, и нельзя ему ее отрѣзать — тогда конецъ, смерть.

Только забыть можно про ниточку, — самой тоненькой, точно и нѣтъ ея вовсе, себѣ представить. И чѣмъ чаще до безпамятства забываетъ о ниточкѣ Баш-Челикъ, тѣмъ большимъ становится героемъ, и тѣмъ независимѣй его полетъ крылатый.

Любитъ хвастаться своей красавицѣ-женѣ, когда она глядитъ на него, не наглядится влюбленными глазками, что, молъ, вырвался изъ путъ, а все человѣчество этакой же самой ниткой переплетено и перевязано вдоль, и на крестъ. Даже кривится на лицѣ улыбка презрительная, жива ли еще птичка-пѣвунья и не все ли ему равно перепархиваетъ, щебеча, съ вѣтки на вѣтку или подъ сердцемъ бьется; ловко лиса ее подхватила!

Ровно сто лѣтъ тому назадъ въ 1822 г. распутался герой и просіялъ для него міръ возможностью полной что ни на есть свободы, и не стало никакихъ законовъ для него кромѣ закона его воли.

Ровно сто лѣтъ тому назадъ вышелъ въ свѣтъ, въ 1822 году «Plan des travaux scientifiques nécéssaires pour réorganiser la société» Огюста Конта.

На высшую ступень поднялся міръ.

Далеко внизу, во мракѣ столѣтій коснѣютъ страхи, чудища, ужасы, природа неуловимая; давила на мозгъ и застилала взоры тогда р е л и г і я и богословіе, миѳы и кощуны, смиреніе передъ таинственной какой-то силой Всемогущества Божія. Встряхнулся міръ только тогда, когда сила ума установила принципы и охватила, хотя еще отвлеченно, самую сущность; но все еще метался умъ въ неустойчивости; и такъ и эдакъ, главное ни конца, ни начала: ничего осязательнаго, положительнаго, одна еще мечтательность: м е т а ф и з и к а. Однако, совершилось. Вскорѣ наступило таки восхожденіе на вершину не то треугольника, не то скалы вселенской и все ясно стало, засвѣтилось; какъ на ладонѣ. Вѣдь, если природа, эта мрачная и неподатливая, будетъ наконецъ понята вовсе не какъ созданіе или жилище какого-то Бога или боговъ, пугающихъ и щемящихъ мысль, а усвоенные принципы, наконецъ, приложатся, озарятъ, войдутъ въ соприкосновеніе съ природой — тутъ выходъ изъ отвлеченности: н а у к а. Постепенно, методически отъ числа къ матеріи, элементъ за элементомъ разыщутся и распутаются концы и начала.

Завершаетъ все наука и отъ нея впереди беззаконіе, праздникъ свободы, своеволіе.

И мечется Баш-Челикъ по поднебесью.

Потянулись тогда къ нему и другіе герои, возмутившіеся противъ Правителя, когда управлялъ міромъ еще Зевесъ.

— Не мы ли Титаны? — воскликнули герои. — Долой правителей! Всѣмъ, всѣмъ, всѣмъ — долой!

И вотъ:

— Долой, долой! — широко отдалось по землѣ.

— Ага, за насъ народъ! Водили противъ насъ прежде цѣлыя полчища, навоевались! Довольно! Не сказано ли, что именно народъ — Титанъ, опрокидывающій?

Что тутъ послѣ этого произошло ужъ трудно понять. Но только по совершенно невыясненной причинѣ, да еще и самая возможность чего либо подобнаго, — есть-ли, нѣтъ-ли, повидимому вовсе не про одного только пернатаго Баш-Челика, а о самыхъ обыкновеннѣйшихъ людяхъ, это уже черное по бѣлому написано — произошелъ — и опять-таки это надо крѣпко припомнить — не какой нибудь такой: по одиночкѣ, а всенародный — «прыжокъ въ царство свободы».

Сказка—сказкой и быль—былью, ученыя книги само по себѣ, а начнешь воображать — это опять дѣло другое, но во всякомъ случаѣ «прыжка въ царство свободы» отрицать совершенно не мыслимо, потому что тутъ уже и лѣтописи, и документы и данныя, и самые что ни на есть точнѣйшіе источники на лицо, такъ что, исходя изъ самаго критическаго, недовѣрчиваго и сомнѣвающагося изложенія событій, все равно приходится придти къ такому заключенію, что прыжокъ въ царство свободы — дѣйствительнѣйшій, и на самомъ дѣлѣ фактъ.

И еще надо принять во вниманіе: хитрость одного враждовавшаго въ это время съ сосѣдями государства, во время крикнувшаго кличъ о «прыжкѣ въ царство свободы», съ цѣлью лишить противника войска, потому что, разумѣется, солдаты изъ за этого побросали ружья; и еще не все. Герои ли, или не герои Баш-Челики или какъ ихъ тамъ зовутъ или звали, только видѣли какъ одинъ изъ нихъ примѣрялъ себѣ на голову передъ зеркаломъ подобранную съ полу царскую корону, надѣвъ ее зубцами книзу, а другой сталъ великимъ полководцемъ, такъ что и Наполеонъ тутъ оказался причастнымъ, и вообще съ книжной точки зрѣнія такая путаница, что многіе, усидчивые и терпѣливые, весьма знающіе ученые спросили себя: да не отбросить ли все это прочь

и не пора ли и о себѣ подумать. Но опять таки нельзя и изъ самаго критическаго, недовѣрчиваго и сомнѣвающагося изложенія событій не придти еще и къ такому заключенію, что по совершеніи «прыжка въ царство свободы» участники этого прыжка всенароднаго оказались въ страшной пустынѣ, и кругомъ куда ни погляди — ничего, скалы песочныя, зыбучій, неплодородный песокъ и больше ничего. Значитъ неминуемый холодъ.

Но всего замѣчательнѣе, что на этихъ зыбучихъ пескахъ, въ пустынѣ уцѣлѣлъ храмъ красоты такой неоглядной, что никакъ нельзя описать, древній, византійскій храмъ, и подъ куполомъ, высоко, высоко чирикаютъ птички-пѣвуньи. Весь храмъ этимъ щебетомъ напѣвно звенитъ, радостью сердце чаруетъ, навстрѣчу душа всей святостью имъ въ отвѣтъ поетъ, ни наслушаться, ни излиться не можетъ. Какъ устоялъ на зыбучихъ пескахъ въ пустынѣ храмъ твердыней непоколебимою? Какъ это заселили свѣтлый куполъ птички-пѣвуньи?

Стоитъ храмъ красуется заусѣнью зазывной. Полонъ храмъ народа всякаго; голодные, холодные, обнищалые, — вѣдь все что запасли, все имѣніе, кто, какъ захватилъ, все во время прыжка въ прорву пропасти вверглось — голодные, холодные, обнищалые, больные, несчастные сошлись въ храмъ люди молиться. Падаютъ ницъ, руки тянутся туда къ куполу; возносятся плачъ и воздыханія; горячими молитвами птичкамъ-пѣвуньямъ вторятъ:

— Вознесите слезы наши, птички Божьи, къ престолу Творца; вознесите вѣсть о скорби нашей въ этомъ царствѣ послѣдняго лишенія. Рай земной обрѣсти думали, о Богѣ Вседержителѣ позабыли. Увы, увы намъ, помилуй Господь и ниспошли Благодать! Нѣту, нѣту, вѣруемъ теперь всѣмъ сердцемъ и всѣмъ помышленіемъ, нѣту рая кромѣ рая небеснаго нынѣ и присно у престола Божья. Въ Его волѣ и Его уставѣ, не земномъ, но небесномъ, рай, уготованный праведникамъ!

Взошелъ Баш-Челикъ во храмъ, устоявшій на зыбучихъ пескахъ, и слышитъ щебетъ птичекъ-пѣвуній подъ куполомъ и стенанія людей, возносимыя къ Престолу Божію, и видитъ нищихъ и голодныхъ и холодныхъ, больныхъ и страждущихъ; вселенныхъ въ рай земной, названный царствомъ свободы. И еще видитъ какъ отъ каждой птички-пѣвуньи протянулись паутиной серебряной ниточки-невидимки и стали видимы и узорчатостью переплетаются, серебрятся на солнцѣ, красуются сѣтью по заусѣни зазывчивой.

Ровно сто лѣтъ тому назадъ въ 1822 году вышелъ «Plan des travaux scientifiques nécéssaires pour réorganiser la société» Огюста Конта.

Ровно сто лѣтъ привидѣлся міръ будущей свободы и глотнула хитрая лиса птичку-пѣвунью.

Ровно сто лѣтъ строилась система возсіянія беззаконія, признаннаго единственнымъ закономъ.

Ровно сто лѣтъ какъ вмѣсто рая небеснаго повѣрили люди въ рай земной и въ безуміи совершили этотъ — ужъ и какъ сказать-то, неужели такъ и продолжать надо говорить, хоть ясна облыжная пошлость, — «прыжокъ въ царство свободы», ставшее царствомъ голода, холода, брани междуусобной, пытокъ и мученій.

Вышелъ изъ храма на паперть Баш-Челикъ.

Тутъ на паперти нищіе и калѣки, слѣпые и зрячіе, безногіе и безумные тянутся изсохшими руками просятъ милостыню.

И слышится пѣсня-старина разноголосая о богатыряхъ разныхъ Самсонѣ и Святогорѣ-богатырѣ, и Вольгѣ, и Аникѣ-воинѣ, и многихъ другихъ геройхъ.

Слышится пѣсня напѣвно-медлительная о томъ, какъ увидѣлъ богатырь во время поѣздочки сумку съ землей, съ пустой горстью земли, но захотѣлъ приподнять и увязъ по колѣно и смерть даже иной принялъ отъ натуги. А про сумку съ землей разно говорятъ. Толкуютъ, что она знакъ власти надъ государствомъ и плугомъ царственнымъ опаханы его границы незыблемыя, и оттого нѣтъ силы богатырской, что можетъ поднять даже и горсть опаханной земли, но грозитъ безумцу за дерзость его лютая смерть. Толкуютъ и такъ, что и герой, богатырь силы великой — ничто передъ смертью, ибо земля есть и въ землю отыдетъ. А однако же легко въ сумкѣ переметной носитъ эту тягу земельную пахарь-селянинъ, не замѣчая тяжести, и далеко, — не нагнать на быстромъ конѣ — бороздитъ его соха, переворачивая землю.

Слушаетъ Баш-Челикъ.

Понялъ-ли? Можно-ли понять? Можетъ-ли тогда не наступить конецъ его своеволію?

И крѣпко задумался Баш-Челикъ о медлительности необходимаго зиждительства государственнаго для облегченія трудовъ пахаря. А еще задумался и о томъ, какъ охотникъ святой Гумбертъ застрѣлитъ лису и вспорхнетъ птичка-пѣвунья; а безъ нея на свои пернатыя плечи онъ не смѣетъ вздѣнуть тягу земли.

IV.

Книга-спутница.

То, что написано о нечестивомъ западномъ перекати-полѣ, въ которое цѣпко впился марксизмъ, продумано за чтеніемъ книги П. И. Новгородцева «Объ общественномъ идеалѣ». Эта замѣчательная книга, законченная въ 1917 году, уже черезъ годъ, т. е. послѣ большевистскаго переворота, въ 1918 г., вышла вторымъ изданіемъ, а недавно въ 1921 г., третьимъ, и поистинѣ можетъ быть названа книгой-спутницей. Слѣдомъ идетъ она за русской трагедіей; повѣствуетъ она, правда о томъ, что произошло въ Германіи и Франціи, но все-таки косвенно, удивительно ярко освѣщаетъ и наше. Рѣдко какой писатель можетъ сказать еще, что выводы, къ какимъ онъ пришелъ, выпуская свою книгу, черезъ четыре года «получаютъ характеръ заключеній, нашедшихъ полное подтвержденіе въ дѣйствительности» (стр. 297-8); какъ онъ и предвидѣлъ, насталъ моментъ, когда «въ Германіи, классической странѣ марксизма, нѣтъ болѣе единой и объединяющей всѣхъ марксистской партіи». (стр. 307). Иначе говоря завершился кризисъ марксизма.

Со жгучимъ интересомъ читается подробный разсказъ о долгой эволюціи соціализма, начиная съ «Коммунистическаго Манифеста». Постепенно все опредѣленнѣе отпадали лоскутья, навязанныя ему Марксомъ и Энгельсомъ, и вмѣсто отвлеченнаго пролетарія, этого воображаемаго нормальнаго человѣка, или играющаго въ него интеллигента, безъ религіи, безъ государства, безъ родины и безъ собственности, все яснѣе вставалъ настоящій, реальный пролетарій, вовсе не «человѣкъ, какъ родовое понятіе» и не Человѣкъ, т. е. человѣкъ-богъ, а гражданинъ и патріотъ, сотканный изъ вѣры отцовъ, традицій и обыденныхъ житейскихъ потребностей, включая сюда и собственность. Этимъ, — прибавляю отъ себя, — естественно расторгся нечестивый спай обѣихъ ирреліпій Марксовой и Штирнеровской. Оттого въ Германіи во время опомнились. Оттого во Франціи тоже во время, т. е. въ началѣ войны, и еще опредѣленнѣе при заключеніи мира, увлеченное вспѣнившимся революціоннымъ синдикализмомъ рабочее движеніе какъ бы вошло въ естественные берега, эти твердые, искусственно и съ искусствомъ укрѣпленные берега государства, отечества и спокойной дѣловитой производительности благъ земныхъ, въ которыхъ протекаетъ французская жизнь въ эпоху третьей республики. Только тамъ, на востокѣ, — невольно думается при чтеніи книги П. И. Новгородцева, — бурлитъ еще пожарище. Вовсе не

опомнились. И все сгорѣло, рухнулъ храмъ всѣхъ вѣрованій и всѣхъ устоевъ, личныхъ, общественныхъ, государственныхъ. Царитъ марксизмъ на развалинахъ. Но доносятся слухи, что русскіе люди, оглянувшись въ пустынѣ, неожиданно узрѣли, какъ изъ пожарища вознесся новый храмъ вѣры, новый храмъ старой, родной и родимой, но очищенной пламенемъ вѣры.

То, что случилось на западѣ, принято называть «кризисомъ марксизма». Но скорѣе именно у насъ острый не предупрежденный заранѣе принятыми мѣрами, страшный кризисъ, и если, правда, а сомнѣваться нельзя, что полны подъ совѣтскимъ режимомъ церкви молящимися болѣе, чѣмъ еще при старомъ строѣ, какъ понять этотъ кризисъ? Опять не ясно ли, что не въ соціализмѣ, какъ экономическомъ ученіи тутъ дѣло, а въ другомъ приставшемъ къ соціализму; кризисъ глубже, существеннѣе, и нѣтъ другого термина, чтобы его назвать, какъ слово: вѣра. Извѣрились во всемъ томъ, что нанесъ всемірный ураганъ, и вотъ въ самомъ дѣлѣ «смирились гордые люди». Сейчасъ такъ ясны эти слова Достоевскаго, что кажется будто и не могло быть никогда ни одной минуты ни малѣйшаго сомнѣнія о ихъ истинномъ значеніи. «Цѣлуютъ землю», землю отцовъ, землю святой Руси. Совершится покаяніе и возстанутъ въ здоровіи укрѣпленные, ожившіе, очищенные пламенемъ посѣщенія Господня.

И дальше, дальше нанизываются мысли при чтеніи книги П. И. Новгородцева.

Отчего такая правильная постепенность, точно, дѣйствительно, по нѣкому соціологическому закону, который можно формулировать, кризисъ прошелъ спокойнѣе всего во Франціи, на родинѣ соціализма, бурнѣе, но не дойдя до разрушенія, въ Германіи, а на самомъ востокѣ Европы, въ Россіи — пожарище, голодъ, развалъ и распадъ? Не яснѣе ли станетъ положеніе вещей, если, какъ я старался это и представить, на западѣ скорѣе эволюція марксизма, чѣмъ кризисъ. Свободно развиваясь, онъ утрачивалъ остроту. Въ открытомъ, общественномъ столкновеніи онъ уступалъ. Противодѣйствовали его задору эти три устоя во Франціи: католицизмъ, гугенотство и масонство. Открытые, а не подпольные съѣзды и конгрессы соціалистовъ, рабочее законодательство, а не нелегальное рабочее движеніе сдѣлали тоже въ Германіи. У насъ же искусственно, словно по дьявольскому навожденію на самомъ дѣлѣ былъ созданъ этотъ типъ человѣка внѣ родины, внѣ государства, сторгнутый отъ церкви, чужой всему укладу жизни, въ эмиграціи. въ ссылкѣ, въ тюрьмахъ, на каторгѣ...

Кризисъ марксизма — у насъ, и кризисъ этотъ въ силу болѣзненности своей, глубины и тревоги — кризисъ религіозный.

Книга — спутница, по крайней мѣрѣ въ первомъ вышедшемъ тремя изданіями выпускѣ, смотритъ иначе. Она возвращаетъ насъ къ временамъ «Проблемъ идеализма». Отсюда противополагаемый авторомъ утилитарной цѣлесообразности марксизма и идеалистическій «принципъ свободнаго универсализма», требующій «всечеловѣческой солидарности» на почвѣ правового строительства государства. Въ этомъ видитъ авторъ разрѣшеніе кризиса. Отвѣчая въ третьемъ изданіи критику «находящему, что въ его изложеніи — явный перевѣсъ личному началу» передъ коллективнымъ, П. И. Новгородцевъ пишетъ: «говоря о первенствѣ личнаго начала, я имѣю ввиду личность не самодовлѣющую». Такъ по его мнѣнію понимаютъ личность ницшеанцы, эти крайніе противники вообще всѣхъ соціалистическихъ ученій, и столь же сурово отвергаетъ. Ему видится личность, «связанная съ объективнымъ закономъ добра, подчиненная абсолютному идеалу». «Правильное сочетаніе личности и общества, — говоритъ П. И. Новгородцевъ, а тутъ то заключается основной принципъ, выводящій изъ кризиса, — можетъ быть достигнуто только черезъ сведеніе ихъ къ понятію абсолютнаго идеала, какъ высшаго и предѣльнаго этическаго начала (слѣдуетъ выписка изъ Владимира Соловьева). Стремленіе искать примиренія или размежеванія личности и общества внѣ того третьяго высшаго начала, къ которому они тяготѣютъ, удерживетъ мысль въ кругу безвыходныхъ недоразумѣній и противорѣчій» (стр. 70 прим.).

Итакъ исходная точка, о которой будто позабылъ марксизмъ — личность, связанная съ объективнымъ закономъ добра. Только личность «безконечность возможностей» (стр. 78). «Безусловное значеніе человѣка предполагаетъ свободу, какъ естественное и необходимое выраженіе его нравственнаго существа» (стр. 71). Вотъ предѣлъ анализа, какому подвергаетъ ученый юристъ запутанный марксизмомъ вопросъ о взаимныхъ отношеніяхъ личности и общества.

Но, если «личность это безконечность возможностей», развѣ не вытекаетъ это изъ той же религіи Человѣка, приведшей къ нечестивному ученію о «земномъ раѣ»? Нѣтъ, не личность человѣка, какъ бы ни изображали ее заманчиво, разукрасивъ всѣми великолѣпіями нѣмецкаго идеализма! Недоговаривалъ нѣмецкій идеализмъ. Недоговариваетъ и П. И. Новгородцевъ, но интеллигенція Руси, изстрадавшаяся и прозрѣвшая, наполняя храмы, договори-

лась, вернулась къ тому единственному началу, изъ котораго почерпнуло современное человѣчество представленіе о «безусловномъ значеніи человѣка», «предполагающемъ свободу», вернулась къ понятію личности, какъ носительницы дара Божьяго, безсмертной души. Какъ бы мы ни понимали безсмертіе души, оно единственный источникъ духовной свободы, противополагаемой законамъ тѣлесной необходимости или проще законамъ природы. Черезъ эту духовную свободу, связывающую человѣка съ Творцомъ, становится человѣкъ не подчиненнымъ природѣ, а надъ нею. Только этимъ личность священный сосудъ, заключающій въ себѣ святое начало. Только отсюда ея безусловное значеніе. И только отсюда вытекаетъ, что «входя въ общеніе съ себѣ подобными, личность не можетъ отрицать ихъ правъ иначе, какъ отрицая свою собственную сущность и свои права» (стр. 71). Душу живую, сосудъ божественный не можетъ отрицать личность; подобіе Божіе, а вовсе не себѣ подобіе оцѣниваетъ человѣкъ въ ближнемъ своемъ. Себѣ же подобіе ни къ чему не обязываетъ.

Да, извѣрились измученные люди въ «раѣ земномъ» и узрѣли все кощунство этого безумія, но неужели можетъ послѣ всего пережитого дать утѣшеніе и волю къ жизни такое нигилистическое положеніе: «общественный идеалъ только въ безконечномъ развитіи» (стр. 21). Если прельстилъ марксизмъ сердца, такъ именно принципомъ цѣлесообразности, стремленіемъ эволюціи къ нѣкой цѣли, вмѣсто безсмысленнаго вращенія, какое проповѣдывали и позитивисты и идеалисты. П. И. Новгородцевъ какъ будто не замѣчаетъ, что сулитъ измученному человѣчеству то же самое, что Ницше съ его «страной дѣтей въ далекомъ морѣ». Но Ницше все таки выставилъ нѣкую цѣль, онъ все-таки вырвался изъ путъ самаго послѣдовательнаго изъ идеалистовъ Шопенгауера. Онъ проповѣдовалъ хотя бы достиженіе въ самомъ человѣкѣ, радость борьбы, жестокую, но заманчивую для сильныхъ душъ, сопряженность страданія и радости этихъ по его красочному слову «близнецовъ-противниковъ, рожденныхъ вмѣстѣ.» А если «общественный идеалъ только въ безконечномъ развитіи» не возвращаемся ли мы на самомъ-то дѣлѣ именно къ Шопенгауеру, любимому философу всѣхъ сытыхъ и холенныхъ тѣхъ позабытыхъ восьмидесятыхъ годовъ, сравнительно благополучныхъ относительно «краснаго призрака» послѣ разгрома Коммуны 1870 года; умно и спокойно размышляли тогда сытые и холенные, за чашкой кофе и сигарой послѣ хорошаго обѣда о глубокомыслiи пессимизма. Нѣтъ, нѣтъ, не отъ одного нечестія къ другому, не къ пессимизму отъ «рая земного», и къ этому

своеобразному суррогату религіи, нѣмецкому идеализму съ его метафизикой Духа или Идеи, нисколько не болѣе правдоподобной и разумительной, нисколько не болѣе мудрой даже, если ограничить себя лишь человѣческимъ, «слишкомъ человѣческимъ» разумомъ, чѣмъ Божественное откровеніе о промыслѣ Божіемъ!

V.

Позитивизмъ — Религія — Православіе.

Русская интеллигенція пришла къ церкви.

Она пришла къ церкви не вслѣдствіи революціи, а благодаря ей, ибо посѣтилъ Господь. Оттого тутъ не новое что-то и отнюдь не обращеніе невѣрующихъ, какъ скажутъ одни, или какъ оскалятся косноязычные, все и всегда называющіе лишь одними и тѣми же немногими словами, какія знаютъ, — не реакція и не контръ-революція. Долго готовились и сложно паломничество изъ лабораторій, редакцій, отъ кружковщины и митинговъ, изъ тюремъ и эмиграцій до папертей храмовъ православныхъ.

Холодное, научное знаніе, этотъ позитивизмъ, отказавшійся отъ вопроса: «зачѣмъ», никогда вѣдь не привился въ Россіи. Даже проповѣдывавшій его Писаревъ, запутываясь въ своихъ мысляхъ, бичевалъ «науку для науки», похожую на «искусство для искусства». Безцѣльность бытія лишь чуть промелькнула въ «стихотвореніяхъ въ прозѣ» Тургенева. Пессимизмъ изгонялся, какъ ересь. Русскому интеллигенту искони нужны были «цѣль», «цѣлесообразность», стремленіе къ благу, прогрессъ, пламенная вѣра въ общественное совершенствованіе, въ великое и славное будущее. За это и былъ воспринятъ марксизмъ такъ восторженно либо цѣликомъ, либо съ оговорками, одними по своему, а другими напротивъ ученически, за то и назвали себя, возгордясь этимъ наименованіемъ, марксистами, въ отличіе отъ соціалистовъ-революціонеровъ. Эта приближающая къ ней, если не подымавшая до религіи, струя марксизма подошла къ свойствамъ русскаго ума. Оттого, когда Мережковскій старался какъ-то связать съ язычествомъ русское западничество, изъ котораго вышло интеллигентское русское міросозерцаніе, тоже запутался, какъ и Писаревъ, тоже не получилось у него стройности и закончилъ свое сужденіе о русской интеллигенціи, найдя это риторическое противоположеніе: русская интеллигенція не во Христѣ, а со Христомъ.

Штирнеровщина, затаившаяся въ западномъ перекати-полѣ, клубясь катившемся на Русь, уже совсѣмъ не стала я в ѣ. Только гораздо позднѣе, въ началѣ этого вѣка, когда по неграмотному, по горьковскому прочитали у насъ Ницше и по дурному и безвкусному стали повторять бальмонтовское: «будемъ—какъ солнце», тутъ разлился ядъ, и прозвучали одновременно: «человѣкъ — это звучитъ гордо» и гораздо хуже, страшное, животное, отвратительное: а я! Но это уже вѣдь, собственно-то говоря, вовсе и не интеллигенція, а личина ея, каррикатура, бѣсъ подражающій.

Вѣдь не надо же забывать, что, если цѣлесообразность міра бытія понималась только человѣчески, то все-таки вовсе не «человѣка, какъ родовое понятіе» обоготворила русская интеллигенція, а совсѣмъ другое — н а р о д ъ, мужика, во образѣ страдальца, даже не реальнаго городского пролетарія. Хотя сначала совсѣмъ въ сторонѣ, долго непонятое прозвучало шатовское приказаніе черезъ мужицкій трудъ достать Бога, вѣдь самый то этотъ мужицкій трудъ представлялся священнымъ, изъ-за святой, непереставая жившей, въ сердцахъ — пусть не принято было на это ссылаться, — укоренившейся памяти о томъ, какъ по слову Тютчева, обходилъ Русь самъ Христосъ, благословляя народъ. Не кумиръ нечестивый ставили на святомъ мѣстѣ и молились ему, а только священный предметъ, правда, не Бога, но благословенное отъ Бога, или хоть думали — и разумѣется грубой ошибки тутъ не было — что есть на предметѣ знакъ благословенія Господня. Народъ, крестьянство! И каялись. Отрекались отъ благъ земныхъ, принимали схиму, самыя преступленія свои понимали, какъ восхожденіе на лобное мѣсто, дабы сподобиться мученичеству. Сектанты были, подвижники, молельники ...

А въ восьмидесятыхъ годахъ услышали будто стонъ прошелъ глухой по землѣ русской. Цѣлыя четьи-минеи новыя записывались о страданіяхъ за вѣру, тамъ, въ дали недосягаемой, хотя и близко: стоитъ свернуть съ желѣзнодорожной станціи по проселку въ любое село, какъ это часто дѣлалъ Глѣбъ Успенскій; тамъ среди этого самаго народа, молитвенное отношеніе къ которому стало обязательно людямъ всѣхъ партій, шла тревога за вѣру; не книжная, а живая еще въ народѣ, показалась, вѣра; горитъ свѣточами множества праведниковъ. Какая вѣра? Нѣтъ, не православная. Впервые узнала русская интеллигенція о разновѣріи русскаго народа: штунда, духоборы, молокане, свободные христіане, анабаптисты, малевановщина. И другимъ тогда предсталъ народъ передъ народниками: не только трудъ его священенъ, не только лишенія его

святы, а еще и мудрость его. Въ мудрость эту, до той поры невѣдомую, въ мудрость религіозную народа увѣровалъ Левъ Толстой и долгіе годы старался ее выразить и опредѣлить, облечь въ ученіе объ истинномъ Богѣ. Грѣшилъ и подымался до откровеній, мучился душой и мучилъ мысли другихъ, не давая закоснѣть въ нечестіи. И не будетъ никакимъ преувеличеніемъ, если я скажу, что именно Левъ Толстой, прямо и косвенно, своими писаніями, начиная отъ 80-го года неукоснительно велъ русскую интеллигенцію черезъ религію къ церкви православной.

Еще робко, нехотя, спотыкаясь, шли невѣрными шагами. И долго, долго шли къ религіи, а еще не къ церкви.

Мнѣ кажется, что лучше всего можно представить два главныхъ этапа этого паломничества о вѣрѣ русской интеллигенціи, если взять стихи Мережковскаго «Сакія-Муни» за первый исходный этапъ, а «Серебряный Голубь» Андрея Бѣлаго за второй. Предѣльный этапъ, это всероссійское моленіе о Львѣ Толстомъ, когда онъ умеръ. Памятно мнѣ такое моленіе въ Петроградѣ въ Религіозно-Философскомъ Обществѣ. Имъ руководилъ архимандритъ Михаилъ, уже въ простой поддевкѣ старообрядческаго начетчика. Весь литературный міръ Петрограда тутъ присутствовалъ. Смѣшивались съ огромной толпой, едва вмѣстившейся въ просторный залъ, и Вячеславъ Ивановъ, Ѳедоръ Сологубъ, и Александръ Блокъ, и Мережковскій, и Зинаида Гиппіусъ, и другіе литераторы, болѣе далекіе отъ того, что насмѣшливо звали въ тѣ годы «богоискательствомъ». Хоръ студентовъ-технологовъ пропѣлъ нѣсколько стиховъ свободныхъ христіанъ. Такъ вознеслось моленіе трехъ различныхъ вѣръ, и тутъ, можетъ въ первый разъ послѣ долгихъ лѣтъ, русская интеллигенція пріобщилась не только къ острому осознанію вѣры, но и къ опыту религіозному. Весь долгій, путанный, сбивавшійся путь былъ въ сущности уже пройденъ тогда.

И вотъ самый первый этапъ этого пути — то еще соціально-общественное, выраженное иносказаніемъ, представленіе о божествѣ, эта сцена жертвы божествомъ драгоцѣннаго камня въ пользу обездоленныхъ, заканчивающая поэму Мережковскаго «Сакія Муни». Церковь понята еще лишь благотворящей, земной, основанной на плотскую пользу людей. Божество — любовь, но любовь опять мірская, этическая, если только можно такъ выразиться. Нѣтъ еще даже и порыва къ высшей мистической любви, наградѣ за долгое религіозное созерцаніе. Уже иначе понимаетъ «богоискательство», въ юныхъ лѣтахъ прошедшій черезъ ученичество на писаніяхъ Ме-

рѣжковскаго, Андрей Бѣлый. Прежде всего тутъ шатовское: Бога можно найти только черезъ мужицкій трудъ — углубилось. Трудъ — духовный. Народъ не обожествленъ; онъ только богоносецъ; не служеніе народу, а служеніе Богу вмѣстѣ съ народомъ, и у него научась. И схима, не презрѣніе къ земнымъ благамъ, выпадающимъ на долю богатыхъ, живущихъ на счетъ народа, не презрѣніе къ роскоши, радостямъ, соблазнамъ, прелести мірской, нѣтъ, невѣста, которую оставляетъ герой романа ради простой бабы, это — изощренный, образованный и изысканный европеизмъ, научность, знанія и высшія дары цивилизаціи, все то, что уважаемъ мы въ человѣчествѣ, чего оно вѣками достигло и чѣмъ въ правѣ гордиться скромно, но увѣренно. Роковой здѣсь разрывъ съ религіей Человѣка. Отъ одухотвореннаго человѣка, этого прославленнаго мірской цивилизаціей homo sapiens, къ низшему, полудикому, первобытному. Зачѣмъ? Потому что тамъ, среди по своему вѣрующаго народа, и не надо никакихъ выспренныхъ въ превосходной степени человѣческихъ достиженій; нѣтъ ихъ; зато исканіе тамъ, уже не религіи, не вѣры въ Бога, а самаго Бога живого. Отсюда неминуемое и кажущееся грубымъ варварствомъ презрѣніе къ Человѣку — homo sapiens, и ко всей его цивилизаціи. Да, Русь мужицкая, древняя, пахнущая дегтемъ и ладаномъ, еще живая съ исконной вѣрой и сама исконная, отсталая, вовсе не поспѣвающая за западомъ, враждебная несущемуся оттуда перекати-полю — Святая Русь. Но все-таки еще не православіе.

Мой бѣглый очеркъ паломничества о вѣрѣ русской интеллигенціи пришелъ къ концу. Это паломничество ведетъ въ свѣтлую храмину. Уже просіяло. Выходъ видится изъ дебрей. И исполать младшему поколѣнію, приставшему по пути и не помнящему хлопотъ о сборахъ въ дорогу. Но свѣтлая храмина — еще только религія, а не православіе. Заусѣнь ея — заусѣнь религіи, а не ирелигіи, знаніе Бога и ученіе о Богѣ, а не о нѣкомъ Человѣкѣ-богѣ, которому изготованъ «рай земной», но все еще не пришли къ церкви.

Нѣтъ, приходили, проникали въ храмъ. Только обдало тамъ нежилымъ холодомъ. Молчаніе!

Когда на Религіозно-Философскихъ Собраніяхъ и въ Государственной Думѣ произошло сближеніе интеллигенціи и священства, Синодъ отвѣтилъ на него гоненіями. Надо ли подробно говорить объ растриженіяхъ священниковъ и изгнаніяхъ профессоровъ изъ Духовныхъ Академій. Памятно всѣмъ, кто сознательно пере-

жилъ послѣдніе годы до-военнаго времени. Скажу только, что нашедшіе пріютъ въ университетахъ ученые церковники, выгнанные Синодомъ, способствовали религіозному воодушевленію интеллигенціи, наполнившей пустовавшія раньше лекціи по богословію.

VI.

Три притчи.

Въ большой и свѣтлой квартирѣ знаменитаго профессора стало совсѣмъ тихо.

Тамъ за стѣнами тарахтятъ и торопятся переполненные трамваи, и гремитъ, не можетъ успокоиться до поздней ночи Петроградъ этихъ мучительныхъ лѣтъ войны. Такъ недавно квартира профессора, члена Государственнаго Совѣта, отзывалась на всѣ тревоги извѣстій; всѣ запутанныя мысли и чувства, надежды, страхи, слухи приходили сюда за отвѣтомъ. Теперь развѣ позвонятъ по телефону спросить о здоровьѣ, и заходятъ друзья съ озабоченными и неестественными выраженіями лицъ.

Долгіе годы разлагалось большое, тучное, невоздержанное тѣло. Привыкъ лѣчиться, зависѣть отъ своего тѣла. Что дѣлать? Бывало, говорилъ, смѣясь: надо же отложить подальше это непріятное событіе: смерть. И вотъ — послѣдняя болѣзнь. Самъ заставилъ сознаться докторовъ: дѣло нѣсколькихъ дней. Спокойно ждать. Пріучить себя къ мысли о смерти. И все совершенно ясно. Да, пріучить себя къ э т о м у. Только э т о. Твердо знать, что э т о совершенно неизбѣжно. Оттого, если скользнетъ взоръ по книжнымъ шкапамъ или туда, въ ненужный больше рабочій кабинетъ, на лѣвой отъ передней — зачѣмъ? Только — э т о. Сначала читалъ газеты. Лежатъ рядомъ и на нихъ очки. Вовсе не исчезъ интересъ или думается исключительно о себѣ. Совсѣмъ другое. Переставился интересъ. Именно переставился: что прежде было важно, отошло, стало временнымъ, даже война и міровая политика. Всѣ долгіе вѣка культурнаго развитія Европы превратились въ миги мимолетные. А что-то совершенно другое напротивъ выросло. Память о матери? Разъ маленькимъ мальчикомъ въ Висбаденѣ вырвался изъ ея рукъ и убѣжалъ, хотя замѣтилъ, что она плакала. Можетъ быть, въ этомъ вѣчное? И еще въ томъ, что никогда не дѣлалъ зла?

Вчера сказалъ друзьямъ, что хочетъ исповѣдаться и пріобщиться. Утромъ былъ священникъ и все прошло совсѣмъ просто.

отвѣчалъ священнику своимъ груднымъ басомъ: грѣшенъ. Именно просто, потому что и позитивизмъ, и вообще всѣ обычныя мысли о религіи тоже сдѣлались чужими и какими то прежними.

Широкой полосой свѣта заблисталъ паркетъ. Изъ дальней комнаты слышно, какъ подруга жизни, — иностранка, отдаетъ какое-то распоряженье крикливымъ капризнымъ голосомъ. Опять вспыхнула жизнь, грѣшная, безпокойная, занятая. Все интересное за послѣдніе двадцать, тридцать лѣтъ на всемъ земномъ шарѣ прошло при его участіи. Нѣтъ, нѣтъ. И Ницца, и засѣданія, и встрѣчи со всѣми значительными людьми Европы и Америки — все, все стало чужое и прежнее. Послѣдняя нужна твердость. И теперь легче... Только — э т о...

Долго обсуждали и въ разговорахъ и въ газетныхъ статьяхъ, какъ это хорошо всѣмъ извѣстный своимъ прямолинейнымъ позитивизмомъ профессоръ кончилъ жизнь православнымъ.

— Я не понимаю, — говорилъ одинъ изъ его близкихъ, — вѣдь сколько разъ я заводилъ съ нимъ рѣчь о религіи — даже сердился! Прожить всю жизнь свою атеистомъ и вдругъ!... И аргументъ странный; хочу быть съ матерью! Если подумать, замѣтьте, вѣдь очень интересный аргументъ!

— Да вѣдь, милый мой, у него начинался склерозъ мозга, — отвѣтилъ долго пользовавшій его врачъ.

Прошли времена временъ и исполнились сроки. Тогда предсталъ рабъ божій, Максимъ, передъ Вѣчнымъ Судіей. И озарилъ его Вѣчный Судія тихой и радостной улыбкой и, просвѣтленный, отошелъ рабъ божій, Максимъ, въ сонмъ православныхъ. Открылась ему Тайна вѣчная и всеблагая, передъ которой не жизнь человѣка, цѣлыя столѣтія исканій и заблужденій человѣческихъ миги мимолетные .

А вторая притча о безуміи Пигмалліона.

Настежъ распахнуты двери мастерской. Уже прошелъ по городу слухъ объ изваянной Пигмаллiономъ богинѣ, превосходящей своей красотой все, что создало искусство за эти послѣдніе вѣка.

Наполнилась мастерская и знатоками, и просто прохожими, и всѣ они не могли оторвать глазъ отъ совершенныхъ линій прекрасной статуи. А Пигмаллiонъ, взволнованный, съ горящими очами, въ вѣнкѣ изъ бѣлыхъ розъ на кудрявой головѣ, переходилъ отъ одной кучки посѣтителей къ другой и говорилъ съ тревогой въ голосѣ:

— Она вѣдь живая! Развѣ вы не видите, что она живая? Вотъ послушайте, послушайте, какую удивительную она сейчасъ споетъ пѣсню!

И сѣлъ Пигмалліонъ у подножья статуи, взялъ лютню и наигрывалъ на ней, улыбаясь и торжествуя, восторженно вперивъ взоръ въ свое твореніе.

— Вы слышите, слышите? — шептали его улыбающіяся горячія губы.

Но бывшіе въ мастерской съ недоумѣніемъ переглядывались и кивали на Пигмалліона, а постепенно послышался даже смѣхъ потому что никакой пѣсни никто изъ нихъ не слышалъ, и совершенно было непонятно, чему подыгрываетъ на своей лютнѣ этотъ повидимому безумный художникъ. Въ самомъ дѣлѣ, развѣ можетъ мраморъ запѣть?

Особенно же вознегодовали христіане той общины, къ которой принадлежалъ уже довольно долго Пигмалліонъ. Онъ скрылъ отъ братій, что опять взялся за свое прежнее ремесло, а они какъ разъ подыскали ему гораздо болѣе подходящее христіанину занятіе по вырѣзкѣ изъ дикаго камня надгробныхъ плитъ для агапъ, входившихъ тогда въ употребленіе среди новообращенныхъ.

И пошелъ шумный ропотъ по мастерской. Смѣхъ и злыя рѣчи становились все громче. Посѣтители выходили на улицу, пожимая плечами, споря и негодуя. А знатоки стали теперь наперерывъ критиковать созданіе Пигмалліона.

Они говорили, что вовсе не безумецъ онъ, а хитрецъ, скрывающій недостатокъ дарованія этой нелѣпой выдумкой. Музыка и ваяніе, что можетъ быть общаго? Совершенно безсмысленное нарушеніе основныхъ законовъ красоты. Гармонія пространства и размѣровъ — одно, а ритмъ, относящійся къ расчету времени, управляется другими законами. И самыя линіи этой богини, напоминающей обыкновенную женщину, вымучены и некрасивы.

Когда насталъ вечеръ, одинъ изъ проповѣдниковъ христіанской общины сталъ даже подбивать пойти и разбить это чудище эллинское. Онъ, единственный изъ всѣхъ, не только не отрицалъ, что богиня пѣла подъ аккомпаниментъ лютни, но увѣрялъ, будто ясно слышалъ пѣніе, и хотя не запомнилъ словъ, но сразу понялъ козни бѣсовскія. Бѣсъ вселился въ Пигмалліона, и богиня это адово исчадіе, откуда великій соблазнъ и опасность для вѣрующихъ. Разбить ее вдребезги, уничтожить дьявольское наваждѣніе, сбросить со скалы въ пучину морскую! Самаго же Пигмалліона слѣдуетъ схватить и силой свести къ святому отшельнику,

живущему въ пещерѣ вблизи города, чтобы онъ изгналъ вселившагося въ Пигмалліона бѣса, а самъ онъ искупилъ грѣхъ долгимъ постомъ и молитвой.

И устремились вѣрующіе въ мастерскую Пигмалліона. Взломали двери, которыя оказались запертыми на засовъ, ворвались, но зажегши факелы, остановились въ изумленіи. Статуи не было. Цоколь ея былъ пустъ. Самъ же Пигмалліонъ лежалъ на постели, мертвый. А сбѣжавшіеся на шумъ сосѣди разсказали, что видѣли, какъ недавно вышла изъ мастерской Пигмалліона женщина, закрытая плащемъ. И дѣйствительно на песчаномъ полу у цоколя можно было разглядѣть слѣды босыхъ женскихъ ногъ. Женщина, повидимому, прошла къ дверямъ, по разсыпаннымъ цвѣтамъ изъ вѣнка Пигмалліона, потому что розы были нарочно разбросаны до самыхъ дверей и раздавлены чьей то поступью.

Увидѣли пришедшіе близъ Пигмалліона и его разбитую лютню, рядомъ же съ нею дощечки, на которыхъ были записаны слова нѣкой кантаты.

— Вотъ завѣщаніе великаго непонятаго художника, Пигмалліона, — сказалъ пришедшій вмѣстѣ съ другими его другъ и къ удивленію присутствующихъ, потому что его знали за человѣка вѣрующаго и благочестиваго, онъ перекрестился.

Черезъ нѣкоторое-же время стали, сначала шопотомъ, а потомъ и во всеуслышаніе говорить, что сама Марія-Магдалина, пѣснями, услышанными ею отъ ангеловъ Божіихъ, склонившая къ истинной вѣрѣ развратную Марсилію, снизошла на цоколь Пигмалліона и, ожививъ собою изваянную имъ мраморную глыбу, спѣла святую кантату. Только язычники и маловѣры не слышали ея...

—·—

Блаженъ, кто безъ содроганія въ сердцѣ слышитъ возгласъ: изыдите оглашенные! ибо не страждетъ душа его въ одиночествѣ.

Радуется и веселится сердце художника — и спорится трудъ — поутру приходили заказчики и улыбались его работѣ. — Наконецъ, наконецъ онъ создаетъ — что давно — — въ грезахъ ночныхъ — въ самыхъ сіяйноцвѣтливыхъ грезахъ мерещилось! —

Счастливъ народный трибунъ — не успѣлъ еще выйти на форумъ — въ улицѣ узкой — гдѣ вилламъ прохладно подъ

тѣнью смоковницъ — ждутъ ужъ друзья — испросить его мудрыхъ совѣтовъ — поступью твердой на каѳедру нынче взойдетъ онъ — и такъ увѣренно — плавно польются періоды рѣчи.

Но вотъ къ селу родному путникъ — усталый бредетъ — — остановился — въ чужихъ краяхъ онъ видѣлъ много, много — уже не такой какъ былъ — когда покинулъ родину — — горитъ любовь и не покидаетъ надежда — но что, если, правда, — одинъ, непонятый, склонивши голову — у самой двери дома отчего сидѣть онъ будетъ — и скажутъ близкіе — «Побудь еще подольше съ нами и станешь — какъ мы — забудешь заблужденья заморскихъ странъ!»

Господи, Господи! Блаженъ, кто безъ содроганья въ сердцѣ слышитъ возгласъ: изыдите, оглашенные! ибо не страждетъ душа его въ одиночествѣ!

Нѣтъ, нѣтъ, помогъ Господь — сильна любовь и издали — — напрасны были всѣ страхи путника: въ такихъ же — — какъ онъ ужъ новыхъ мысляхъ — нашелъ родныхъ, и выбрали его пророкомъ — и слушать стали, и священникъ родимой древней церкви его благословилъ.

VII.

Родина и православіе.

Русская интеллигенція пришла теперь къ церкви православной. Усталымъ путникомъ эти послѣдніе годы стояла она на паперти, а теперь въ самомъ храмѣ возноситъ моленія о ниспосланіи благодати.

О чемъ молитва всего горячѣе, о чемъ плачъ благочестивый? О родинѣ.

Возвратъ къ православію національное событіе.

Я оттого и настаивалъ на выраженіи: эволюція, а не кризисъ марксизма, что въ отказѣ марксизма отъ чистаго интернаціонализма съ отрицаніемъ отечества и государственности сказался процессъ, проходящій красной нитью черезъ событія, идеи, стремленія всей исторіи Европы послѣ распада Римской Имперіи. Эволюція марксизма лишь совсѣмъ малая подробность этого тысяче-

лѣтняго процесса; тысячу лѣтъ человѣчество куетъ новыя національности, и вмѣстѣ съ этимъ выростаетъ національное самосознаніе. Національное начало — то огромное маховое колесо, подъ жужжанье котораго творятся всѣ совершенія, чаянія и достиженія человѣчества нашей эры.

Развѣ не видимъ мы на протяженіи всѣхъ среднихъ вѣковъ, какъ образуются національныя государства, изъ которыхъ всего характернѣе Франція? И разъ начавшись, процессъ этотъ безостановочно продолжится до XX вѣка, пока единственное разноплеменное, сохранившее традиціи Римской Имперіи, государство, Австрія, не распадется, чтобы дать мѣсто новымъ государственнымъ образованіямъ, въ границахъ приблизительно, насколько удалось достигнуть, соотвѣтствующихъ этнографическимъ. А провозглашены знаменитые 14 пунктовъ — Вильсономъ, представителемъ послѣдней возникшей, всего сто лѣтъ тому назадъ, новой національности: Америки. Не сосредоточившись на этомъ исторически самомъ важномъ достиженіи войны, нельзя понять ея смысла. Экономисты запутываютъ его и запутываются сами, стремясь исключить недающуюся имъ національную проблему. Ее замалчиваютъ и извращаютъ, считаютъ фикціей.

И вотъ рядомъ съ этимъ лишь не такъ ясно, ибо не легкой оказалась тутъ борьба съ папствомъ, носителемъ вселенскаго, т. е. имперски — интернаціональнаго начала, національное начало пробивается въ христіанствѣ. Только буддизмъ и магометанство все еще остаются международными. Естественно запаздываетъ и католицизмъ.

Провозглашенный Марксомъ Интернаціоналъ былъ идейно ретроградень; онъ долженъ былъ въ случаѣ удачи лишь повторить дѣло прежнихъ интернаціоналовъ: папства, буддизма, магометанства. Въ этомъ же смыслѣ еще болѣе ретроградень III Интернаціоналъ по сравненіи со II, признавшимъ національное начало. Нужды нѣтъ, что первая попытка національзаціи христіанства: галликанство, не привело вовсе ни къ чему. И протестантизмъ влилъ въ себя вселенское начало. Оно какъ будто и торжествуетъ. Однако въ Англіи возникла національная церковь и на ея примѣрѣ видно, что и папство оказалось безсильнымъ удержать міровой процессъ. Національныя церкви стали потребностью, кажется даже и быть не можетъ иначе; онѣ укоренились въ сознаніи человѣчества безъ всякихъ опредѣляющихъ ихъ точно установленныхъ догматовъ, какъ проникающій повсюду во всѣхъ подробностяхъ жизни сказывающійся и дѣятельный принципъ.

Съ самыхъ первыхъ шаговъ Интернаціонала можно было предвидѣть, что процессъ націонализаціи всѣхъ явленій жизни скажется и въ немъ. Немедленно какъ только начались международные конгрессы соціалистовъ, по молчаливому соглашенію, въ силу безсознательно, но твердо уже усвоенной привычки думать и жить — а ничто такъ глубоко не залегаетъ на днѣ души, какъ все то, чего не сможетъ коснуться разъѣдающее разсужденіе — работы Конгрессовъ потребовали группировки его членовъ по національностямъ. И именно національностямъ, а не государствамъ, потому что отъ австрійцевъ не требовали, чтобы они не посмѣли раздѣляться на поляковъ, мадьяръ и т. д. Международные конгрессы соціалистовъ, провозглашая отсталый принципъ отрицанія національнаго начала, проводили его въ жизнь, и можно ли теперь написать исторію соціализма, не различивъ между соціализмами англійскимъ, французскимъ, итальянскимъ, русскимъ, американскимъ? Процессъ закончился. Наши коммунисты проглядѣли его. Они отстали и тутъ ихъ приговоръ. По естественной ироніи судьбы имъ волею неволею пришлось даже выступать на Генуэзской Конференціи отъ имени націи, при чемъ соціализмъ ихъ совершенно отходитъ на задній планъ. Понялъ ли это Чичеринъ, когда посѣтилъ могилу великаго патріота Мадзини?

Своимъ отсталымъ, устарѣлымъ, даже не утопически донъ - кихотскимъ, а вѣрнѣе санхо-панховскимъ интернаціонализмомъ, отъ котораго они смутно сами стараются избавиться, наиболѣе ненавистны русскимъ людямъ кремлевскіе марксисты—большевики.

Русская православная церковь націонализировалась, и именно къ національной, своей православной церкви пришла русская интеллигенція. Всякая же національная церковь неминуемо должна воспринять одинъ весьма существенный принципъ, принципъ, особенно дорогой и цѣнный интеллигенціи: вѣротерпимость. Тутъ — надежда.

Всякій интернаціоналъ: буддійскій, магометанскій, имперски — либо — папски-римскій, протестантски-университетскій или соціалистическій, всякій строится на основаніи самаго строгаго и нетерпимаго: како вѣруеши? Другого основанія вѣдь нѣтъ, не можетъ быть, не откудова его взять. Совсѣмъ другое дѣло, когда интернаціонализмъ вытѣсняется націонализмомъ. Тутъ нечего искать основанія, зная, того, что возсоединитъ во едино. Все это на лицо, ясно, все это въ сердцѣ каждаго. И тогда вопросъ: како вѣруеши, начинаетъ утрачивать суровость; исключительность, злоба, мнится мнѣ, смѣняется полюбовной мягкостью. Хочется вѣ-

рить въ согласіе; ширятся объятія; неужели не вмѣстѣ? вѣдь одна любовь: родное; и заблужденія родныя. Заблужденія о вѣрѣ, вѣдь какъ ихъ понять? Развѣ нечестіе вспомнитъ эти теплыя, исполненныя вѣрою въ руководство Божіе словеса древней мудрости и такъ ли это ужасно, что прозвучали они въ Индіи далекой, откуда пришло намъ сказаніе о Варлаамѣ и Іосафѣ, вошедшее въ Четьи-Минеи? Словеса эти говорятъ: «Въ какой бы формѣ ни восхвалялъ съ молитвою вѣрующій Божество свое, въ этой формѣ Я дарую вѣрѣ его прилежаніе. Укрѣпленный такою вѣрою, онъ пріобщается къ Божеству въ такой формѣ и получаетъ отъ него полезныя воздаянія, хотя на самомъ дѣлѣ исходятъ они отъ Меня». (Бгагавад-жита).

На началахъ вѣротерпимости, установившей предѣлы, за которыми уже начинается иновѣріе, послѣ долгихъ вѣковъ борьбы, заблужденій и благочестивыхъ усилій, зиждется первая возникшая въ Европѣ національная церковь: англійская.

Намъ предстоитъ схожій путь прохожденія; насъ ждетъ, и въ самомъ ближайшемъ будущемъ, работа по установленію тѣхъ же предѣловъ, отдѣляющихъ иновѣріе отъ единой русской національной церкви. И ждетъ снисхожденія, любви и расширенія объятій столпившаяся на паперти церковной интеллигенція. Того ради сжимаются сердца при возгласѣ: оглашенные изыдите. Давно уже сказалась ясно и настойчиво необходимость возсоединенія православныхъ съ пріемлющими священство старообрядцами, снявшими съ насъ проклятія уже больше четверти вѣка тому назадъ. Ихъ по отчету Святѣйшаго Синода, составленному при Побѣдоносцевѣ, было въ 80-ыхъ годахъ двадцать два милліона русскихъ людей, и никто изъ насъ не носитъ въ душѣ своей печать русскаго съ такимъ благоговѣніемъ и такъ запечатлѣнно. Вмѣстѣ со старовѣрами должны войти въ церковь и сотни тысячъ русскихъ интеллигентовъ — этихъ нововѣровъ русскихъ, и войти во всей искренности, смѣло и радостно, не сокрывъ отъ церкви сомнѣнія и привычки мысли, знанія, чаянія, чувства нескладныя, заблужденія и порывы, но всѣмъ существомъ и со всѣми помыслами.

Толпится на папертяхъ, наполняетъ притворы и порывисто входитъ въ храмы русская интеллигенція. Въ самозабвеніи ли?

Куда дѣваться съ вѣрой въ знанія, въ научныя дисциплины, въ историзмъ, съ вѣрой въ теорію прогресса, сулящаго благо? Неужели забыть, замолчать, хуже — лгать?

А, что грѣхъ таить? — вѣдь часто лгутъ живущіе церковной жизнью, но всѣми своими помыслами преданные свѣтской, часто

безбожной мудрости научной, позитивистической и идеалистической, нео-кантіанству, естествоиспытательству, декадентству! Новые, схожіе этимъ съ древними, двоевѣрцы.

Имъ, какъ тотъ профессоръ, жить безъ вѣры и лишь умирать съ вѣрою? И простится блудному сыну, воспримет ъ любовь всеблагая? Или безумнымъ Пигмалліонамъ творить себѣ вымыслы и образы, изваять, возсоздать, вѣря въ безуміи своемъ и совращая другихъ, что претворится греза въ реальность, въ ens reale? Совершится ли снисхожденіе святое? Или еще благословенія сподобится пророчество? Въ древней церкви пророковъ допускали рядомъ съ собою и священники, и апостолы. Пророкъ — вовсе не святой. Проникновенна мысль бл. Августина, что нелѣпо утверждать, будто никогда не ошибаются пророки. Мятется умъ и тревога въ душѣ. Надежда, плодъ страстнаго душевнаго вожделѣнія, не можетъ и не хочетъ успокоиться.

Мы на грани, и совсѣмъ ново то, чего ждемъ. Когда - то христіанство, тамъ на западѣ, во время совершенно чуждой намъ, и въ ту пору, какъ и до сихъ поръ, невѣдомой католической схоластики, стараніями долгихъ тринадцати вѣковъ сочетало языческую античную мудрость со своею правдой. Не отвергло Платона и Аристотеля, а связало съ собою. Связь распалась, и чаемый ладъ сталъ разладомъ, но отсюда вышла современная цивилизація. Мы стоимъ на грани. Православной церкви предстоитъ сказать свое слово объ этой цивилизаціи. Осудитъ, отвергнетъ или прольетъ оно, обновленное, Господню благодать на эту страду, на эти боль и корчи человѣческихъ порывовъ къ истинѣ?

Евгеній Аничковъ.

Замѣтки о русской религіи.

Это заглавіе не покажется страннымъ, если мы вспомнимъ объ условіяхъ образованія въ свое время восточной и западной церквей, созданія нѣмецкаго и французскаго протестантизма, и рядомъ съ ними англиканства. Въ религіи почти каждаго христіанскаго народа можно видѣть два элемента: вліяніе Евангелія съ одной стороны, и осуществленіе религіи въ жизни съ другой. Пока дѣло касается Евангелія, мы видимъ незыблемое ученіе, хотя и тутъ являются подчасъ противорѣчивыя толкованія; но при воплощеніи христіанства въ жизнь происходитъ столкновеніе его съ исторіею даннаго народа. Подъ этимъ словомъ мы разумѣемъ нажитыя вѣками черты характера даннаго народа и въ особенности пережитки его прежнихъ, дохристіанскихъ вѣрованій. Характеръ народа отражается въ томъ, какъ онъ воспринимаетъ новую религію и, такимъ образомъ, вліяетъ на видъ ея осуществленія, но еще въ большей степени играютъ тутъ роль прежнія вѣрованія, которыя очень живучи и нигдѣ не исчезли безслѣдно подъ напоромъ христіанства. Напротивъ, сохраняясь, они сливались съ нимъ и тѣмъ самымъ измѣняли его самого. Одинъ нѣмецкій ученый, посѣтившій впервые южную Италію («Великую Грецію»), въ свое время, былъ пораженъ особенностями тамошняго культа Божіей Матери, увидѣвъ въ немъ много языческаго. Его итальянскій коллега пояснилъ ему, что на Богородицу тутъ перенесены аттрибуты Афродиты (Венеры). Въ Калабріи женщины носятъ на шеѣ, въ видѣ амулета, фаллическое изображеніе, безсознательно переживая остатокъ древняго языческаго культа бога плодородія. Въ Андалузіи такіе же пережитки видны въ танцахъ въ церквахъ.

Въ результатѣ взаимодѣйствія между христіанскимъ ученіемъ, характеромъ народа и прежними вѣрованіями послѣдняго получается то, что христіанство, вліяя на культуру даннаго народа, само подвергается большимъ или меньшимъ видоизмѣненіямъ.

Религіозная жизнь русскаго народа не только не представляетъ собою исключенія изъ обычнаго процесса сліянія христіанства съ прежними вѣрованіями, но представляетъ собою instantiam praestabilitam, какъ говорилъ Бэконъ, т. е. такое явленіе, на которомъ дѣйствіе общаго правила можетъ быть наблюдаемо съ наибольшею ясностью. Тѣ-же элементы: христіанское ученіе съ одной стороны, и характеръ народа, и пережитки язычества съ другой.

Изъ взаимодѣйствія ихъ объясняется не только своеобразіе русской культуры, но и трансформація самаго христіанства, сообразно русскому національному характеру и религіознымъ традиціямъ народа. Эти религіозные элементы общи какъ русскому православію, такъ и старообрядчеству.

Мы не будемъ говорить о прошломъ, о періодѣ двоевѣрія, который на востокѣ Россіи продолжается еще и понынѣ (у Чувашъ и Мордвы); мы коснемся только ближайшаго прошлаго, незамѣтно сливающагося съ настоящимъ и въ немъ видоизмѣняющагося. Что рѣзко бросается въ глаза, это невѣдѣніе народа о христіанствѣ. — Лѣтъ двадцать пять или тридцать тому назадъ мнѣ съ женою приходилось наблюдать въ Винницѣ Подольск. губ. такіе случаи. — Скажите мнѣ, панни, что это такое Рождество? спросила жену одна умная и зажиточная мѣщанка. — Какъ, развѣ вы не знаете этотъ праздникъ? — Нѣтъ, я знаю, что есть такой праздникъ, но что празднуютъ, не знаю. — Развѣ вы не знаете, что Іисусъ Христосъ родился? — Ни, не чула. — Преосвященный Никаноръ разсказывалъ мнѣ, что, когда онъ жилъ въ Саратовѣ, то крестьяне на вопросъ его, гдѣ Іисусъ Христосъ родился? отвѣчали: — какъ, гдѣ? конечно, въ Москвѣ.

Такая слабая освѣдомленность населенія о христіанствѣ зависѣла отъ отсутствія школъ, равнодушія духовенства къ своей задачѣ просвѣщенія и отъ трудности проповѣди.

За послѣднія тридцать лѣтъ, какъ въ Винницѣ, гдѣ мнѣ приходилось наблюдать религіозное невѣжество, такъ и на Волгѣ, дѣло сильно измѣнилось. Земскія и церковно-приходскія школы создали новое поколѣніе людей, которое знаетъ священную исторію. Въ Подольской губерніи долго, по соображеніямъ высшимъ, хотя не умнымъ не вводили земства; но въ Винницѣ, на Старомъ Городѣ священникъ Павелъ Іустиновичъ Викулъ двадцать лѣтъ подъ рядъ, не покидая своего прихода, не смотря на выгодныя предложенія, работалъ надъ просвѣщеніемъ своей паствы путемъ устроенной имъ школы и путемъ проповѣди и, можно сказать, пересоздалъ свою паству. Когда въ 1905 году, по просвѣщенной иниціативѣ жандармовъ, произошелъ еврейскій погромъ, старогородцы не принимали въ немъ участія и не допустили его у себя, на Старомъ Городѣ. Когда затѣвался погромъ, старогородцы пришли къ о. Павлу съ сомнѣніями своими: какъ же это, батюшка, вѣдь вы насъ учили, что Іисусъ Христосъ велѣлъ и враговъ своихъ любить? Выходитъ, что погромъ — грѣхъ? — Да, отвѣчалъ онъ, я и теперь вамъ тоже самое скажу. И слово пасты-

ря добраго разсѣяло ихъ недоумѣніе. Но жандармы серьезно отомстили о. Павлу за его противодѣйствіе: они привлекли его къ политическому дѣлу, и онъ лишился своего прихода.

Но много-ли было пастырей, подобныхъ Викулу? Нѣтъ, мало. Оно и понятно. Давно священники сдѣланы были чиновниками, а священство и чиновничество двѣ вещи, несовмѣстимыя въ одномъ лицѣ. Давно - ли, говорилъ преосвященный Никаноръ въ проповѣди, сказанной въ Николаевѣ въ 1890 г., давно ли прошло то время, когда архіереи должны были представлять свои проповѣди на предварительную цензуру губернаторамъ, а священники — исправникамъ?

При такомъ порядкѣ понятно и равнодушіе духовенства къ просвѣщенію паствы и спеціально къ проповѣди. Немудрено поэтому, что при невѣдѣніи христіанской религіи пережитки язычества оказались очень крѣпкими. Ихъ жизнеспособность обусловлена была въ значительной степени тѣмъ, что христіанство застало русское язычество въ неразвившемся состояніи, когда оно сохраняло семейный характеръ, а потому бороться съ нимъ было труднѣе, чѣмъ если бы это было тогда, когда бы уже создалось жреческое сословіе съ общественнымъ культомъ.

Эти пережитки язычества просачивались въ христіанство и во время двоевѣрія и послѣ него, и въ народныхъ вѣрованіяхъ сливались съ нимъ, какъ нѣчто ему присущее. Конечно, этотъ процессъ касался не столько догматики, сколько культа. Главные христіанскіе праздники носятъ на себѣ явные слѣды язычества. Рождество Христово тѣсно связано съ сочельникомъ, съ его колядными пѣснями, въ нѣкоторыхъ мѣстахъ сохранившими цѣликомъ память объ языческихъ жертвоприношеніяхъ, съ обильными яствами и питьями, не имѣющими ничего общаго съ Рождествомъ Христовымъ, но находящимся въ тѣсной связи съ праздникомъ въ честь бога солнца Хорса. О масленицѣ и говорить нечего. Тутъ никакого христіанскаго праздника и нѣтъ, а кто-же на Руси, не исключая и образованные классы, не празднуетъ масленицы круглыми блинами, обжорствомъ и обильными возліяніями? — Это одна часть второго праздника въ честь солнца, когда съ наступленіемъ весны («Алексѣй Божій Человѣкъ — съ горъ вода») проявлялась побѣда солнца надъ тьмою. Праздникъ падалъ на великій постъ, и Христіанство, не будучи въ силахъ его уничтожить, только передвинуло часть его на недѣлю предъ постомъ, а другую къ Пасхѣ. — Обильныя яства и возліянія на Пасху, когда трезваго человѣка, какъ и на масленицу, трудно встрѣтить, хороводы

(процессія въ честь Хорса), и качели, все это было бы необъяснимо съ точки зрѣнія христіанства, но понятно при сближеніи съ языческимъ праздникомъ. Церковь только освятила языческіе атрибуты Пасхи, и освященіе крашенныхъ яицъ, куличей и прочей снѣди даетъ характерный колоритъ русской Пасхѣ. Далѣе остатки языческой старины сквозятъ въ праздноваиіи Троицы и цѣликомъ сохранились въ семикѣ и въ праздноваиіи Ивана Купала.

Остатки язычества живутъ также въ представленіяхъ о нѣкоторыхъ святыхъ, въ которыхъ, такъ сказать, вселились языческія божества и въ нихъ сохранили къ себѣ народное почитаніе. Св. Власій, вѣроятно, по созвучію, слился съ Богомъ Волосомъ, скотьимъ богомъ, и сталъ поэтому покровителемъ скота. Хотъ Перуна и низвергли когда-то въ Днѣпръ и даже приказали дружинникамъ отталкивать его, еслибы онъ пытался приткнуться къ берегу, но онъ не только не утонулъ, но въ образѣ св. Ильи пророка помѣстился въ церкви и передалъ Ильѣ свою власть надъ громомъ и молніей. Громъ гремитъ, — это Илья пророкъ катается. Илья пророкъ —сердитый и завистливый святой. Въ Ярославской губерніи есть преданіе, что онъ уничтожилъ весь урожай мужика за то, что послѣдній чтилъ Николая угодника больше, чѣмъ его. Въ Уфимской губерніи мнѣ довелось слышать разсказъ о томъ, какъ Илья и Николай поссорились изъ за мужика.

Они какъ то шли вмѣстѣ и увидѣли, что мужикъ спитъ подъ телѣгой, распахавши уже часть своей полосы. Николай предложилъ Ильѣ: возьмемъ-ка, да распашемъ остальную полосу. Сказано-сдѣлано. Запрягли лошадь въ соху, Николай угодникъ сталъ за соху, а Илья — пророкъ взялся лошадь водить. Распахали всю полосу, лошадь выпрягли и пошли дальше. Только вотъ Илья пророкъ и говоритъ: мужикъ проснется и будетъ очень благодарить, но кого? Николай угодникъ отвѣчаетъ: вѣрно меня, потому-что я, вѣдь, пахалъ-то. — А я лошадь водилъ, говоритъ Илья пророкъ. Заспорили, вернулись назадъ и спрятались оба за деревомъ и подождали, пока мужикъ проснется. — Проснулся мужикъ, видитъ, что вся полоса распахана, и съ мѣста воскликнулъ: благодарю тебя Николай угодникъ, батюшка, что помогъ мнѣ бѣдному! Очень разсердился Илья пророкъ, услышавъ эти слова, и говоритъ: ну, подожди-жъ; не увидитъ твой мужикъ своего урожая; какъ окажутся всходы, нашлю я бурю со снѣгомъ и морозомъ, и пропадетъ все. Тогда Николай посовѣтовалъ мужику продать посѣвъ заранѣе. Тотъ такъ и сдѣлалъ. Нелетѣла буря съ морозомъ и снѣгомъ запорошила посѣвъ. Повстрѣчался Илья пророкъ съ Нико-

лаемъ чудотворцемъ и говоритъ: а что твой мужикъ, плачетъ теперь? Нѣтъ, говоритъ, онъ продалъ свой посѣвъ. — А, а! Ну теперь я пошлю ведреную погоду и зеленія выйдутъ чудесныя. — Тогда Николай угодникъ посовѣтовалъ крестьянину откупить свое поле, пока оно еще подъ снѣгомъ. Урожай оказался прекрасный; вышли полные закрома. Повстрѣчался Илья пророкъ съ Николаемъ Угодникомъ и спрашиваетъ его: — а, что, твой мужикъ, локти то кусаетъ? — Нѣтъ, отвѣтилъ тотъ, онъ откупилъ свой посѣвъ и теперь уже сложилъ хлѣбъ въ амбаръ и радуется богатому урожаю. — Ну, погоди-же, сказалъ Илья пророкъ, вотъ, какъ онъ вздумаетъ вытаскивать хлѣбъ изъ амбара, я его тутъ грозой и пришибу. — Видитъ Николай угодникъ, что дѣло трудное, но нашелся и посовѣтовалъ мужику при продажѣ хлѣба не выносить его черезъ двери, а выпилить сзади амбара два нижнихъ вѣнца и выточить хлѣбъ прямо изъ закромовъ. — Такъ тотъ и сдѣлалъ. Повстрѣчался опять Илья пророкъ съ Николаемъ угодникомъ и спрашиваетъ его: что-же твой мужикъ хлѣбъ-то не продаетъ? Да онъ уже его продалъ и вывезъ. — Какъ вывезъ, когда двери не отворялись? Николай угодникъ объяснилъ, какъ. Тогда Илья пророкъ еще пуще осерчалъ и говоритъ, вотъ, какъ онъ пойдетъ въ мой праздникъ въ церковь, я его на обратномъ пути и пришибу. Видитъ Николай угодникъ, что дѣло плохо: не можетъ же онъ посовѣтовать мужику не идти въ церковь въ такой большой праздникъ. А все-же придумалъ, и посовѣтовалъ мужику: какъ будешъ въ Ильинъ день свѣчи ставить, мнѣ поставь копеечную свѣчку, а Ильѣ въ гривну. — Мужикъ такъ и сдѣлалъ. Какъ увидалъ это Илья пророкъ, подмигнулъ Николаю угоднику весело и сказалъ: а, что! —

Тамъ, гдѣ въ Сибири русскіе соприкасаются съ бурятами, мы видимъ иногда смѣшеніе святыхъ съ идолами. У бурятъ, язычниковъ, вмѣстѣ съ идолами помѣщаются иконы святыхъ, а у русскихъ съ иконами помѣщаются бурятскіе идолы. Среди язычниковъ особымъ почетомъ пользуется Николай угодникъ. Такъ, въ с. Березовкѣ на Камѣ находится древняя, чудотворная икона Николая угодника. Еще Иванъ Грозный пожаловалъ ей большое знамя: бѣлое поле съ широкой, красной каймой; на бѣломъ полѣ съ одной стороны красный, четырехконечный Крестъ, а съ другой красныя буквы: С. Н. Ч. Когда, на Ѳоминой недѣлѣ икона отправляется въ путь по Уфимской губерніи, передъ нею всегда несутъ это знамя. Эта икона высоко чтится не только христіанами, но и язычниками. Окружные черемисы, язычники, считаютъ св. Николая въ средѣ своихъ боговъ и притомъ наиболѣе сильнымъ богомъ. Они рѣ-

шаются безпокоить его только въ очень важныхъ случаяхъ. Напримѣръ, разъ изъ одной деревни явились къ нему выборные со слезами на глазахъ и пошли: «бачка Николай, кончай исправника»! Онъ исполнилъ ихъ просьбу: исправникъ не доѣхалъ до нихъ, его поразилъ ударъ. Интересно, что, являясь къ Николаю Чудотворцу, черемисы молятся вслухъ и обязательно по русски, потому что, говорятъ они, онъ по ихнему не понимаетъ. Такимъ образомъ, Николай Чудотворецъ Березовскій является тамъ распространителемъ русскаго языка между инородцами язычниками. Что касается тѣхъ изъ нихъ, которые принимаютъ, какъ они говорятъ, «русскую вѣру», то они считаютъ для себя обязательнымъ носить русскую одежду и говорить только по русски. Молодое поколѣніе обычно уже не говоритъ на своемъ языкѣ, а старики «позволяютъ себѣ» дома надѣвать національную одежду и говорить между собою по своему. Мнѣ пришлось наблюдать это явленіе въ деревнѣ Ватикеевкѣ, около Уфы, причемъ мой сверстникъ, татаринъ и мусульманинъ Муррей, считалъ этихъ ватикеевскихъ стариковъ не правыми. «Коли принялъ русскую вѣру, говорилъ онъ мнѣ, такъ ужъ нельзя позволить себѣ, хотя бы и дома, говорить и одѣваться по чувашски». Таковъ взглядъ человѣка, совершенно чуждаго руссификаціи. Такъ эта руссификація дѣлалась и дѣлается тамъ на востокѣ — мирно и безболѣзненно, ибо не заражена нѣмецкой системой, которую такъ усердно практиковали наши бюрократы, да не только наши.

Мы видѣли, какъ чтутъ Николая Чудотворца язычники. Воззрѣнія на него русскихъ христіанъ ставятъ его очень высоко и, однако, отдаютъ языческими представленіями. Въ однихъ мѣстахъ его считаютъ намѣстникомъ Бога на тотъ случай, когда онъ по старости будетъ не въ силахъ управлять міромъ, въ другихъ утверждаютъ, что онъ станетъ Богомъ, когда послѣдній помретъ. Но, всюду онъ считается покровителемъ судоходства и мореплаванія. Огромное большинство парусныхъ судовъ на Черномъ морѣ называется св. Николай. Въ матросской каютѣ парохода на Волгѣ всегда есть икона Николая Чудотворца. Что кроется подъ этой популярностью св. Николая среди плавающихъ? Не скрылся - ли въ немъ Водяной дѣдушка? Онъ вѣдь живетъ еще и до сихъ поръ въ омутахъ у мельницъ, и горе тому мельнику, который не умѣетъ ладить съ нимъ.

Меньшею, можетъ быть, распространенностью, но все-же очень большою пользуется почитаніе въ народѣ св. Георгія Побѣдоносца, или, по просту, Егорія Храбраго. И въ немъ, какъ и въ упомяну-

тыхъ святыхъ, сквозятъ слѣды язычества. Георгій борется съ дракономъ, какъ Хорось борется съ тьмою. Какъ и богъ солнца, онъ является покровителемъ земледѣлія. Въ день Юрія весенняго, въ средней Россіи обычно выгоняютъ скотъ въ первый разъ въ поле, соблюдая нѣкоторые обряды, не имѣющіе отношенія къ христіанству. Въ Винницѣ Подольской губерніи есть легенда объ Георгіи, записанная и изданная однимъ изъ тамошнихъ жителей. На берегу Буга въ премѣстіи «Садки» у подошвы крутой горы изъ земли выступаетъ большая гранитная скала. На ней съ одного края видны двѣ ямки, какъ будто выдавленныя копытами лошади; дальше сбоку на разстояніи приблизительно середины туловища лошади видны три узкія щелки, какъ бы сдѣланныя ударомъ копья. Немножко впереди этихъ ямокъ большое, свѣтлое пятно, какъ будто слѣдъ чего-то пролитаго. Скала эта называется Камнемъ св. Георгія, и не даромъ находятся на ней такіе странные слѣды. — Разсказываютъ, что въ то время, какъ только люди стали селиться тутъ, вѣдьмы ихъ очень обижали тѣмъ, что выдаивали коровъ. Георгій сталъ защищать людей и гонять вѣдьмъ. Однажды онъ погнался за вѣдьмой, которая уже успѣла выдоить молоко и несла его въ горшкѣ. Она побѣжала внизъ съ горы; онъ за нею и нагналъ ее на этомъ камнѣ. Вѣдьма упала, и онъ пробилъ ее нѣсколько разъ копьемъ, которое вонзилось въ камень. Остановленный имъ сразу конь такъ сильно уперся задними ногами, что копыта оставили слѣдъ на камнѣ. Горшокъ разбился, молоко пролилось и оставило по себѣ потокъ, и сейчасъ еще видный. —

Нечего и говорить, что въ русской религіозной жизни не было и рѣчи объ иконоборствѣ. Напротивъ, икона, по пониманію массы русскихъ людей, не только изображеніе того, что чтится, а самый предметъ поклоненія и почитанія. Значительная доля фетишизма примѣшивается къ почитанію иконъ. Я не говорю о тѣхъ, сравнительно рѣдкихъ случаяхъ, когда наблюдается чисто языческое отношеніе къ иконѣ, какъ къ божеству; но нельзя не обратить вниманія на распространенность такого явленія, какъ признаніе многихъ иконъ чудотворными, тогда какъ другія иконы, изображающія тоже самое, или копіи той же самой иконы, чудотворной силы не имѣютъ. Особенно много такихъ иконъ съ изображеніемъ Божіей Матери. Каждая такая икона носитъ свое особое названіе; Иверская, Казанская, Владимірская, Смоленская, Абалакская, Касперовская, Тихвинская, Утоли моя печали, Троеручица и т. д. Этого мало, есть иконы, стоящія выше чудотворныхъ; это иконы «явленныя», какъ бы не созданныя человѣческими руками, ниспосланныя людямъ

Высшею Силою. Таковою, напримѣръ, считается въ Уфѣ икона Казанской Божіей Матери, явившаяся, по преданію, въ с. Богородскѣ у колодца, находящагося тамъ, вблизи церкви. Мы упомянули о сліяніи языческихъ представленій съ личностями святыхъ. Слѣдуетъ отмѣтить, что сліяніе это произошло лишь съ иностранными святыми. Съ русскими святыми такого сліянія не произошло. Они явились позже и были хорошо извѣстны народу раньше, чѣмъ стать святыми. Эти угодники Божіи распредѣляются группами между большими русскими центрами. Одни изъ нихъ Кіевскіе, другіе Новгородскіе, третьи Московскіе. Интересно, что это были люди не только созерцательной жизни, а и радѣтели русской земли, мужи совѣта и высокаго патріотизма. Таковы: Ѳеодосій Печерскій, Алексѣй Московскій и Сергій Радонежскій. Едва ли надо упоминать объ Михаилѣ Черниговскомъ и Александрѣ Невскомъ, горячій дѣйственный патріотизмъ коихъ создалъ имъ вѣнецъ святости.

При изложенныхъ данныхъ какъ будто трудно говорить о христіанской религіи русскаго народа. Но такое сомнѣніе было бы неосновательно, такъ какъ съ одной стороны всѣ, кто наблюдалъ духовную жизнь русскаго народа, говорятъ объ его глубокой религіозности, а съ другой стороны—нельзя не принимать во вниманіе того, что сущность христіанства заключается далеко не въ одной догматикѣ, а въ тѣхъ нравственныхъ чувствахъ, которыя требуются имъ отъ человѣка, и вотъ тутъ то и начинается родство между религіозностью русскаго человѣка и христіанствомъ. Можетъ быть, самъ того не сознавая, онъ чувствуетъ по христіански и соотвѣтственно оцѣниваетъ людское поведеніе. Выраженія: надо поступать по Божески, это не по Божески, — высказываютъ это чувствуемое содержаніе нравственныхъ требованій христіанства.

Нельзя не принять во вниманіе, при оцѣнкѣ религіознаго настроенія русскаго человѣка, также его отношеніе къ святости жизни, признаніе имъ святыми людей, которые сумѣли возвыситься надъ среднимъ уровнемъ жизни въ осуществленіи нравственныхъ требованій. Мы только что говорили о русскихъ святыхъ. Ихъ способъ осуществленія святости жизни является яркимъ отраженіемъ воззрѣній русскаго человѣка на святость жизни. Въ числѣ атрибутовъ святости видное мѣсто занимаютъ умерщвленіе плоти, ради большей свободы духа, и принесеніе своего матерьяльнаго я на алтарь духовнаго спасенія. Русскій человѣкъ высоко цѣнитъ способность принесенія жертвы для спасенія души. Старовѣры сожигали себя, лишь бы спасти свою душу. «Страданіе великая вещь» говоритъ Достоевскій устами слѣдователя, бесѣдующаго съ

Раскольниковымъ, и этой фразой онъ высказалъ затаенную мысль русскаго человѣка о значеніи страданія для очищенія души и спасенія человѣка. А развѣ это не глубоко христіанская мысль? Страданія Христа очистили человѣчество отъ первороднаго грѣха и открыли ему дорогу къ вѣчной жизни. Одинъ иностранный писатель отмѣчаетъ одну черту русскихъ нигилистовъ. Они, особенно женщины, имѣютъ чрезвычайную склонность къ принесенію себя въ жертву тому, что они считаютъ осуществленіемъ своихъ идеаловъ жизни. Онъ думаетъ, что эти отрицатели всего божественнаго, признающіе себя атеистами и похваляющіеся своимъ невѣріемъ, въ сущности говоря, религіозные люди; только предметъ ихъ религіи другой; но безъ предмета религіознаго поклоненія они оставаться не могутъ (Леруа Болье).

Этотъ знатокъ русской жизни, изучавшій ее не только по русскимъ книгамъ, но долго наблюдавшій ее во время пребыванія въ Россіи, высказываетъ такое мнѣніе, что русскій народъ долженъ быть поставленъ въ числѣ немногихъ истинно-христіанскихъ народовъ и въ средѣ ихъ онъ занимаетъ видное мѣсто. Онъ спрашиваетъ: «развѣ русскій народъ имѣетъ право на званіе христіанина только по наивности своихъ представленій и по своимъ дѣтскимъ дѣйствіямъ (pratiques)? Совершенно нѣтъ. Онъ христіанинъ не только по своей внѣшности, по своимъ обрядамъ, которымъ онъ придаетъ такое большое значеніе, но и по своему нутру, по своему духу и по своему сердцу. Можетъ быть, въ этомъ отношеніи онъ заслуживаетъ больше званіе христіанина, чѣмъ тѣ, которые въ этомъ ему отказываютъ. Сквозь эту религію, затемненную и какъ бы утолщенную его невѣжествомъ и грубостью, сквозитъ въ немъ религіозное чувство во всемъ своемъ благородствѣ. Подъ этимъ полуязычествомъ и даже подъ заблужденіями странныхъ сектъ кроется христіанскій духъ такой нѣжный (intime) и такой особенный, какой не встрѣчается почти никогда въ народныхъ слояхъ странъ Запада... Сквозь мутную смѣсь суевѣрій, изъ подъ ржавчины сектъ блеститъ евангельское золото.... Чтобы объяснить это странное явленіе, менѣе рѣдкое и, можетъ быть, болѣе обычное среди нищихъ духомъ, чѣмъ кажется издалека, мы склонны думать, что это пониманіе Евангелія, эта склонность проникаться христіанскимъ чувствомъ, въ значительной степени зависитъ отъ характера русскаго національнаго генія, отъ тайнаго созвучія между христіанской вѣрой и основой русской души... Между Евангеліемъ и природой русской души есть такое соотвѣтствіе, что часто бываетъ трудно рѣшить, что относится къ рели-

гіи и что принадлежитъ національному русскому генію». (Leroy-Beaulieu. L'Empire des Tzars et les Russes t. III. pp. 43 et 44).

Такимъ образомъ, русская религія, отличаясь такими особенностями, которыя побуждаютъ иныхъ думать, что въ обиходѣ русскаго простолюдина только внѣшность христіанская, а сущность языческая, — оказывается ближе къ христіанству, чѣмъ религіозное настроеніе народныхъ массъ у многихъ европейскихъ націй.

Говоря о русской религіи, нельзя забывать о старообрядчествѣ. Въ настоящемъ очеркѣ нѣтъ надобности говорить объ обстоятельствахъ происхожденія раскола; но для пониманія старообрядчества надо сказать, что не только преувеличенная привязанность къ обряду и преклоненіе предъ буквой священнаго писанія стали причиной раскола. Болѣе важную роль играла въ этомъ дѣлѣ усилившаяся централизація въ управленіи русской церкви, упразднявшая мѣстную автономію. Исправленіе книгъ было только поводомъ для проявленія накопившагося недовольства. Не малую роль сыграло также столкновеніе двухъ теченій въ русской жизни того времени: вторженіе черезъ Кіевъ западнаго вліянія и стремленіе оградить русскую старину отъ порухи, связанной съ западнымъ вліяніемъ. — Сравнительно съ этими явленіями значеніе приверженности къ обряду и нерушимости буквы въ священныхъ книгахъ занимаютъ второстепенное мѣсто. Это тѣмъ болѣе вѣрно, что обрядовое направленіе у православныхъ не менѣе сильно, чѣмъ у старовѣровъ. Едва-ли можно было бы объяснить только ею такое огромное явленіе, какъ отреченіе отъ господствующей церкви нѣсколькихъ милліоновъ людей. Опредѣляя милліонами число старовѣровъ, мы должны сказать, что точной цифры у насъ нѣтъ. Въ шестидесятыхъ годахъ одинъ изслѣдователь, на основаніи исповѣдныхъ книгъ, опредѣлялъ число старовѣровъ въ 9-10 милліоновъ, Перовскій считалъ ихъ въ этой-же цифрѣ; другіе опредѣляли число старовѣровъ въ 12-15 милл. Эта цифра, вѣроятно, ближе къ истинѣ. Съ шестидесятыхъ годовъ число ихъ увеличилось соразмѣрно общему увеличенію населенія Россіи, такъ что теперешнее число старообрядцевъ надо признать вдвое большимъ. Къ сожалѣнію у меня нѣтъ подъ руками данныхъ переписи 1897 года. Въ ней есть данныя близкія къ истинѣ, хотя, вѣроятно, и преуменьшенныя.

Кромѣ числа, большее значеніе имѣетъ «качество» старовѣровъ. Въ нихъ сказалась та сила, которой намъ обычно не хватаетъ, — это сила сопротивленія. Преслѣдованія, которымъ подвергались старообрядцы въ теченіе всего XVIII вѣка и трехъ чет-

вертей XIX, только усилили это свойство старообрядцевъ. Мнѣ случалось приходить въ частыя соприкосновенія со старовѣрами въ Уфимской, а потомъ въ Подольской губерніяхъ. Изъ этого знакомства я вынесъ то-же впечатлѣніе, какъ и всѣ, имѣвшіе случай наблюдать старообрядцевъ. У нихъ много энергіи, больше чѣмъ у окружающихъ ихъ православныхъ. Это понятно. Они болѣе мозговиты и болѣе грамотны. Знаніе Свящ. Писанія среди нихъ довольно распространено. Отрицаніе употребленія табаку и большая трезвость тоже отличаетъ ихъ отъ православныхъ. Но что создали въ нихъ преслѣдованія, это солидарность. Одинъ случай, видѣнный въ юности запалъ мнѣ въ душу. На р. Бѣлой, недалеко отъ Уфы былъ Благовѣщенскій мѣдиплавильный заводъ, принадлежавшій, если не ошибаюсь, Дашкову. Населеніе завода было на три четверти раскольничье, — остальные были православные. По отмѣнѣ крѣпостного права старовѣры не захотѣли вступать ни въ какія соглашенія съ бывшимъ своимъ помѣщикомъ. Больно ужъ солоно было имъ въ свое время отъ него. Послана была экзекуція; ничего не вышло. Послана была туда еще рота солдатъ и поѣхали власти. Крестьяне стояли на своемъ; они заявили, что хотятъ уйти. Дѣло дошло-было до «бунта»; но его предупредилъ православный священникъ Челноковъ, — большая умница, — пользовавшійся большимъ уваженіемъ и у старообрядцевъ. Видя опасность, онъ выпросилъ у властей позволенія поговорить съ крестьянами. Онъ уговорилъ ихъ просить теперь-же разрѣшенія послать ходоковъ въ Питеръ, чтобы исходатайствовать право переселиться. Черезъ часъ о. Челноковъ во главѣ всего заводского населенія подошелъ къ губернатору со словами: привожу Вамъ покорныхъ слугъ Его Величества, и изложилъ ихъ просьбу. Ходоки выхлопотали разрѣшеніе уйти. Уходъ былъ смертью завода, ибо все населеніе было мастеровое. Всѣ ушли въ Сибирь; такъ какъ православные были бѣднѣе старовѣровъ и не могли-бы рѣшиться на такой дальній путь, то старовѣры въ общую складчину помогли имъ вмѣстѣ отправиться. Они хотѣли отомстить своему помѣщику за его былыя притѣсненія, и отомстили: заводъ надолго сталъ. Въ противорѣчіе съ освободительнымъ характеромъ царствованія Александра II, преслѣдованія старообрядцевъ продолжались въ теченіе почти всего его царствованія. Многіе старообрядческіе священники подвергались тюремному заключенію, какъ тогда официально говорилось, за «оказательство раскола». Старообрядческіе епископы и между ними престарѣлый Кононъ сидѣли въ Суздальскомъ монастырѣ, служившемъ своего рода Пет-

ропавловскою крѣпостью для духовенства. Преосвященный Конопъ просидѣлъ тамъ 23 года. Только министръ Лорисъ Меликовъ освободилъ заключенныхъ старообрядческихъ архіереевъ и прекратилъ преслѣдованія старовѣровъ. При Александрѣ III они получили полное право публичнаго богослуженія. Нельзя утверждать, что старовѣры безусловно противятся всякому новшеству. Мнѣ кажется, что правильнѣе было бы признать, что они допускаютъ тѣ новшества, которыя вяжутся съ преданіями русской жизни. Интересенъ тотъ фактъ, что старовѣрческіе представители московскаго Рогожскаго согласія, привѣтствуя Александра II, сказали ему между прочимъ: «въ новшествахъ твоихъ, Государь, чуется дорогая намъ старина!» Нельзя не отмѣтить также и то явленіе, что вѣковое преслѣдованіе не угасило въ нихъ живой любви къ родинѣ, и не создало въ нихъ революціоннаго настроенія. Извѣстно, что придунайскіе старообрядцы перевозили черезъ рѣку Николая I, и онъ не дѣлалъ ошибки довѣряясь имъ: въ ихъ глазахъ это былъ родной, русскій царь. Въ 1862 г. собрался въ Москвѣ помѣстный соборъ старовѣровъ, пріемлющихъ священство, на который тайно прибылъ бѣлокриницкій митрополитъ Кириллъ. Соборъ еще продолжался, когда вспыхнуло польское возстаніе, вызвавшее дипломатическое вмѣшательство въ пользу поляковъ со стороны Франціи и Англіи. Старовѣры на соборѣ были взволнованы этимъ вмѣшательствомъ наравнѣ со всѣми русскими. Они нашли неудобнымъ при данныхъ обстоятельствахъ дальнѣйшее присутствіе на соборѣ митрополита Кирилла, — все-же австріяка, — и попросили его уѣхать во свояси. Кромѣ того соборъ обратился къ Государю съ адресомъ, протестующимъ противъ вмѣшательства иностранцевъ въ русскія дѣла и выражающаго готовность постоять за Россію.

При отдѣленіи отъ православной церкви старовѣры могли имѣть нѣкоторое время свое духовенство, оставшееся вѣрнымъ древнему православію; но затѣмъ естественно возникъ вопросъ: гдѣ взять священниковъ? Одни нашли возможнымъ принимать священниковъ, хотя и поставленныхъ никоніанскими епископами, но отрекшихся отъ никоновыхъ книгъ и иныхъ новшествъ. — Другіе, напротивъ, отказались принимать такихъ поповъ. Отсюда дѣленіе старовѣровъ на поповцевъ и безпоповцевъ. Долго поповцы мучились съ добываніемъ священниковъ, пока въ 1846 г. не образовалась старовѣрческая митрополія въ Буковинѣ, въ Бѣлой-Криницѣ въ лицѣ Амвросія. Это былъ боснійскій епископъ, низложенный константинопольскимъ патріархомъ. Образовавшаяся Бѣ-

локриницкая митрополія стала источникомъ русской старовѣрческой іерархіи. Но не всѣ старовѣры поповцы признали Бѣлокриницкую эпархію. Нѣкоторые остались при прежнемъ способѣ добыванія священниковъ изъ никоніанцевъ. — И еще есть разнорѣчіе между ними. На соборѣ 1862 года выработано было окружное посланіе ко всѣмъ старовѣрцамъ. Оно доказывало, что разница между старовѣрами и никоніанами не велика и, повидимому, старалась уменьшить пропасть, отдѣляющую старовѣровъ отъ православныхъ. Это посланіе было издано въ двухъ милліонахъ экземпляровъ. Но многіе съ нимъ не соглашались. Ихъ прозвали «противоокружниками» и «раздорниками». Но это несогласіе, какъ и непризнаніе Бѣлокриницкой митрополіи, не разрушило цѣльности старообрядчества, какъ выраженія извѣстнаго религіознаго воззрѣнія русскаго народа. Едва-ли надо говорить, что то, что думаютъ и какъ думаютъ православные о своихъ святыхъ, иконахъ, богослуженіи и т. д. то же думаютъ и старовѣры. То представленіе о значеніи монастырской жизни, которое есть у православныхъ, есть и у старовѣровъ, только въ болѣе сильной степени. Въ силу особенностей жизни старовѣровъ скитъ получилъ для нихъ большое значеніе. Онъ сталъ разсадникомъ и хранителемъ старовѣрія и, какъ таковой, разорялся преслѣдователями. Онъ прятался отъ нихъ въ глухихъ керженскихъ лѣсахъ или въ горахъ Урала и поддерживается и нынѣ усердіемъ ревнителей старой вѣры. Съ ослабленіемъ гоненій монахи и монахини перестали скрываться, и еще недавно можно было встрѣчать на улицахъ Москвы старообрядческихъ монахинь. Онѣ отличаются въ одеждѣ отъ православныхъ. На нихъ надѣтъ черный сарафанъ, бѣлая рубашка съ широкими рукавами крестьянскаго покроя, на головѣ черный повойникъ (повязка). Нѣкоторые изъ этихъ скитовъ достигали огромныхъ размѣровъ. Напримѣръ, скитъ Комаровъ насчитывалъ 2000 монаховъ. Скитъ Керженецъ тоже отличался своею обширностью. Николай I ополчался противъ этихъ старовѣрческихъ учрежденій: въ 1850 г. онъ не удовольствовался тѣмъ, что разогналъ керженскихъ монахинь, но и приказалъ срыть всѣ постройки.

Пользуясь близостью старовѣровъ, пріемлющихъ священство, правительство сдѣлало попытку создать для раскольниковъ путь возсоединенія съ православіемъ, посредствомъ признанія ихняго богослуженія съ старыми книгами, но при условіи, что священникъ будетъ православный. Это возсоединеніе или какъ его называютъ, единовѣріе, сдѣлано было по мысли московскаго митрополита Платона въ 1800 году и прозябаетъ до сихъ поръ. Я говорю «прозя-

баетъ», потому, что затѣя большого успѣха не имѣла. Цифра единовѣрцевъ дошла до одного милліона. Да и то надо оговориться, что это цифра офиціальная. Многіе старовѣры объявляли себя единовѣрцами, ради избѣжанія непріятностей жизни, а на самомъ дѣлѣ оставались въ своей вѣрѣ. Наше единовѣріе, аналогично съ католической уніей, устроенной въ свое время въ Польшѣ, и, какъ кажется, съ одинаковымъ успѣхомъ. Со времени прекращенія преслѣдованія старовѣровъ и предоставленія имъ свободнаго богослуженія единовѣріе чахнетъ и по всей вѣроятности исчезнетъ совсѣмъ. За нимъ настанетъ очередь и для самого старовѣрія. Уже теперь есть признаки ослабленія того цуранія отъ православныхъ, которое было такъ сильно прежде. Съ тѣми измѣненіями, которыя произошли въ жизни православной церкви со времени революціи, по всей вѣроятности, грань, отдѣляющая православныхъ отъ старообрядцевъ, будетъ все болѣе стираться. Въ самомъ дѣлѣ, съ половины XIX вѣка старообрядцы въ своей критикѣ никоніанства на первый планъ ставили наличность въ немъ такого учрежденія, какъ Святѣйшій Синодъ съ его зависимостью отъ свѣтской власти, и то, что священники являются не пастырями, а чиновниками. Въ этой критикѣ они сходились съ нѣкоторыми изъ нашихъ іерарховъ, которые, какъ указано выше, ставили въ недостатокъ нашего духовенства его зависимость отъ чиновничества. Кромѣ того, слѣдуетъ имѣть въ виду, что старовѣрамъ особенно цѣнно участіе свѣтскаго элемента въ церковномъ строеніи. Безъ дальнѣйшаго ясно, что съ упраздненіемъ святѣйшаго синода и съ возстановленіемъ патріаршества на выборномъ, соборномъ началѣ, причемъ участіе въ соборѣ дано и свѣтскому элементу, у старообядцевъ остается еще меньше данныхъ для отрицательнаго отношенія къ православной церкви. Къ тому же и сама жизнь еще болѣе сгладитъ это отрицательное отношеніе. Развитіе просвѣщенія, создаваемаго не только школою, но и осложненіемъ самой жизни, все меньше и меньше мирящейся съ неизмѣнностью формъ, все это не можетъ не оказать вліянія на самихъ старообрядцевъ, какъ и на православныхъ въ смыслѣ сближенія ихъ между собою. Поэтому мнѣ кажется, что мы находимся наканунѣ возстановленія единства въ русской религіи и церкви, единства созданнаго свободно, не насиліемъ по приказу, а путемъ естественнаго видоизмѣненія обѣихъ вѣтвей русской религіозной жизни. Старовѣріе интересно, какъ одно изъ проявленій русской религіозной жизни. Какъ мы видѣли поповцы, наиболѣе близкіе къ православію, стали принимать къ себѣ священниковъ, отрекающихся отъ никоніанства. До образованія Бѣло-

криницкой митрополіи другого выхода для нихъ не было. Единственный епископъ, примкнувшій къ расколу, Павелъ Коломенскій умеръ, не успѣвъ посвятить никого въ архіереи. Разъ желательно было сохранить таинства, надо было сохранить священниковъ, хотя бы рукоположенныхъ никоніанскими архіереями. Поповцы оправдывали пріемлемость священниковъ, рукоположенныхъ никоніанскими епископами, тѣмъ соображеніемъ, что таинство рукоположенія у никоніанцевъ сохранилось, ибо русская церковь, послѣдовавъ за Никономъ, не потеряла апостольской власти и сохранила поэтому право рукополагать священниковъ и епископовъ. Такъ какъ ихъ посвященіе имѣетъ силу, то намъ стоитъ только привлечь на свою сторону, къ старымъ обрядамъ священника, и мы сохранимъ у себя всѣ таинства. Такъ думали поповцы, принимая бѣглое священство. Противники ихъ отрицали правильность этого разсужденія. По ихъ мнѣнію, никоніане, отрекшись отъ древняго православія и возгласивъ противъ него анаѳему, тѣмъ самымъ потеряли право на апостольское преемство, и никоніанское духовенство перестало быть церковью, а стало синагогою сатаны. Всякое общеніе съ никоніанскимъ священникомъ грѣхъ, а рукоположеніе никоніанскаго епископа не освященіе, а погань. Такъ какъ восточные патріархи вмѣстѣ съ никоніанами проклинали «древнее православіе», то и восточныя церкви потеряли апостольское преемство, а съ паденіемъ ихъ не можетъ быть ни епископата, ни священниковъ.

Въ силу такого взгляда значительная часть старовѣровъ предпочла остаться безъ священниковъ. Они получили поэтому названіе безпоповцевъ. Въ свою очередь они въ насмѣшку называютъ поповцевъ бѣглопоповцами.

Съ отреченіемъ отъ священства безпоповцы потеряли и всѣ таинства, за исключеніемъ крещенія, которое можетъ совершать и не духовное лицо. Брака, какъ таинства, тоже нѣтъ; но тѣмъ не менѣе семейная жизнь на лицо. Брачущіеся получаютъ благословеніе отъ старѣйшины согласія, и ихъ жизнь признается правильною. Въ иныхъ согласіяхъ сожительство мужчины и женщины не одобряется, а потому простое сожитіе предпочитается браку. Тѣмъ не менѣе, однако, нельзя сказать, что семейство у старовѣровъ стало менѣе прочнымъ учрежденіемъ, чѣмъ у православныхъ, и чистота нравовъ стоитъ у нихъ, во всякомъ случаѣ, не на низшемъ уровнѣ.

Съ исчезновеніемъ духовенства мѣсто священника занялъ старѣйшина общины, избираемый изъ числа лицъ, болѣе свѣду-

щихъ въ Святомъ Писаніи. Поэтому ихъ зовутъ начетчиками. Въ силу исчезновенія церкви и священства, ослабѣло и единство религіознаго пониманія, и мы видимъ образованіе множества толковъ. Это очень интересное явленіе. Люди, отказавшіеся отъ подчиненія господствующей церкви изъ за новшествъ, введенныхъ послѣднею въ книги и въ обряды, — таково, по крайней мѣрѣ, общепринятое объясненіе происхожденія раскола, — *не остались незыблемыми хранителями буквы и формы, а, напротивъ, отдались свободѣ толкованія Писанія* и, сообразно этому толкованію, стали отличаться другъ отъ друга. Уже въ началѣ существованія раскола, въ началѣ XVIII в. св. Дмитрій Ростовскій насчитывалъ 200 сектъ.

Интересно еще, что старовѣры въ своей религіозной жизни обращаютъ главное вниманіе не на то, что разъединяетъ ихъ, а на то, что ихъ объединяетъ. Они соотвѣтственно и обозначаютъ свои объединенія словами: согласіе, толкъ, а не отдѣлъ, раздѣлъ и т. п. Самое крупное согласіе это Филипповское, распространенное на сѣверѣ Россіи.

Безпоповцы, отказавшись отъ священства, лишились обряда; но потребность въ немъ осталась. Такъ, мы видимъ, что въ нѣкоторыхъ согласіяхъ создалось подобіе причащенія. Обрядъ состоитъ въ томъ, что маленькая дѣвочка кладетъ въ ротъ молящимся изюминки. Въ иныхъ согласіяхъ вѣруютъ, что благодать Господня можетъ войти въ человѣка невидимо черезъ ротъ. Поэтому во время молитвенныхъ собраній присутствующіе стоятъ съ разинутыми ртами, и согласіе ихъ получило названіе «зѣвакъ».

Это — невинныя стороны безпоповскаго старовѣрія, такъ сказать, его внѣшности. Но въ нѣкоторыхъ согласіяхъ развились теченія, поражающія своимъ трагизмомъ. Въ Филипповскомъ согласіи создались самосожигатели. Источникомъ этого страшнаго явленія является увѣренность въ безысходной грѣховности человѣка и убѣжденіе, на основаніи нѣкоторыхъ выраженій Евангелія, въ томъ, что огонь можетъ очистить грѣховнаго человѣка и открыть ему Царствіе Божіе. Въ силу этого вѣрованія люди, по нѣсколько десятковъ собирались въ избѣ, зажигали ее со всѣхъ сторонъ и погибали въ огнѣ съ пѣніемъ молитвъ, съ экстазомъ принимая это огненное крещеніе. Случаи самосожженія бывали не въ тѣхъ только случаяхъ, когда подходили преслѣдователи въ дебри лѣсовъ, укрывавшихъ поселенія старовѣровъ, но и безъ такого внѣшняго толчка. Еще очень недавно, въ 1883 г. былъ послѣдній случай самосожженія. Крестьянинъ Жуковъ сжегъ себя, при-

чемъ до послѣдней минуты все пѣлъ духовные стихи.

Самосожженіе было наиболѣе распространеннымъ способомъ очищенія отъ грѣха и ухода отъ этого міра въ лучшій. Иные прибѣгали, для той же цѣли къ голодовкѣ и, также, какъ и самосожигатели, обыкновенно дѣлали это вкупѣ. Такъ, одинъ изъ начетчиковъ Ходкинъ въ Пермской губерніи уговорилъ своихъ односельцевъ погибнуть голодовкой. Они нашли въ горахъ пещеру, въ которую и забрались для осуществленія задуманнаго дѣла съ женами и дѣтьми, одѣвшись предварительно во все бѣлое. Они устроили затворы, чтобы слабые не могли уйти. Тѣ, которые пытались уйти, особенно дѣти, были Ходкинымъ вновь вталкиваемы назадъ. Когда же двумъ женщинамъ удалось убѣжать, то другіе, боясь быть открытыми и возвращенными въ царство сатаны, перебили другъ друга.

Послѣдній случай такого «освобожденія» отъ жизни былъ въ концѣ девяностыхъ годовъ, въ Тирасполѣ. Среди тамошнихъ старовѣровъ двѣ или три семьи рѣшили извести себя голодомъ и привели свое намѣреніе къ концу, несмотря на то, что ихъ замыселъ былъ открытъ, и мѣстныя власти старались заставить ихъ ѣсть. Проф. Сикорскій дѣлалъ докладъ объ этомъ случаѣ въ кіевскомъ «Обществѣ Нестора Лѣтописца» и указалъ, что власти не знали ничего объ искусственномъ питаніи, независящемъ отъ воли питаемаго человѣка; но едвали-бы паціенты оказались благодарны за возвращеніе ихъ въ царство сатаны.

Всѣ эти способы прекращенія земной жизни тѣсно связаны съ убѣжденіемъ, что со времени Петра Великаго подошло царство антихриста, борьба съ которымъ очень трудна. Съ другой стороны, распространено убѣжденіе, что вотъ кончается тысячелѣтіе(!) со времени Рождества Христова и наступитъ конецъ міра. Это настроеніе старовѣровъ аналогично тому, которое было на западѣ Европы наканунѣ крестовыхъ походовъ и которое, кажется, живетъ въ нѣкоторыхъ сектахъ въ Англіи. Съ вѣрованіемъ въ наступленіе конца міра связано вѣрованіе въ предстоящее пришествіе Мессіи. Мессіанизмъ очень распространенъ среди безпоповскихъ согласій. Есть въ Сибири такія, члены которыхъ проводятъ ночные часы въ молитвѣ и въ ожиданіи звука трубнаго, возвѣщающаго второе пришествіе Спасителя. Есть и такія согласія, которыя держатся убѣжденія, что Іисусъ Христосъ уже пришелъ и только скрывается. Эти согласія получили названіе «Искателей Христа», потому что приверженцы ихъ отправляются на поиски Христа въ дебри тайги и другія пустынныя мѣста. Есть и та-

кія секты, въ которыхъ Наполеонъ признается Мессіей, который пришелъ въ Россію свергнуть царство «Ассура». У приверженцевъ нѣкоторыхъ такихъ согласій изображенія Наполеона почитаются, какъ иконы. По всей вѣроятности, слухи о политикѣ Наполеона по отношенію къ крѣпостническому режиму въ средней Европѣ окружили его ореоломъ освободителя.

Большой ударъ мессіанизму нанесъ Александръ II. Освобождая милліоны людей, проведя судебную, земскую и городскую реформы, въ которыхъ, какъ выразились московскіе старовѣры, имъ чуялась родная имъ старина, Царь Освободитель расшаталъ вѣру въ антихристово царство на Руси и самъ явился въ образѣ нетерпѣливо ожидаемаго Мессіи.

Заканчивая наши замѣтки о «русской религіи», подчеркнемъ еще разъ, что расколъ представляетъ собою несомнѣнно неисчерпаемый кладезь для изученія религіознаго настроенія русскаго человѣка. Намъ не дано опускаться въ этотъ кладезь — до дна. Но, даже при бѣгломъ знакомствѣ съ нимъ нельзя не видѣть той большой эволюціи, которая въ немъ сдѣлана русской религіей. Если среди поповцевъ это движеніе отъ обряда къ сущности не такъ замѣтно, то среди безпоповщинскихъ согласій оно бросается въ глаза. Формализмъ, изъ за сохраненія незыблемости котораго будто-бы произошелъ расколъ, тамъ совершенно ушелъ на задній планъ, а впередъ выступило исканіе Истины. Сообразно уровню знаній и умственнаго развитія исканіе это принимаетъ странныя формы, иногда чудовищныя; но нельзя не видѣть напряженія этого движенія, нельзя не остановиться въ изумленіи предъ проявленіями той нравственной силы, которая выдерживаетъ двухсотлѣтнее преслѣдованіе и добровольно идетъ на костеръ, лишь бы сохранить чистоту души.

Обросла эта душа многими наслоеніями, но нельзя не вѣрить, что вмѣстѣ съ освободительнымъ и просвѣтительнымъ процессомъ всей русской жизни произойдетъ двойное движеніе: видоизмѣнится православіе, видоизмѣнится старовѣріе, и оба теченія религіозной мысли и религіознаго чувства сольются въ русскомъ морѣ. Когда это будетъ? Кто можетъ это сказать? Медленно движется исторія! «А все таки движется»...

Г. Е. Аѳанасьевъ.

Тайна личности Достоевскаго.

Странное чувство неудовлетворенности остается у всякаго, кто внимательно изучаетъ источники біографіи Достоевскаго. «Нѣтъ, тутъ что-то не такъ», говоришь себѣ, по мѣрѣ углубленія къ его изученіе. Не можетъ быть, чтобы жизнь Достоевскаго была только такая. Это чувство неудовлетворенности влечетъ ко все болѣе углубленному изученію, заставляетъ рыться въ воспоминаніяхъ, въ запискахъ, разыскивать намеки на скрытое въ жизни Достоевскаго и стараться ихъ расшифровать. Но чѣмъ дальше, тѣмъ больше усиливается внутреннее убѣжденіе, что самое главное, что могло бы дать ключъ къ личности писателя, остается скрытымъ отъ насъ. Это отмѣтилъ и Д. С. Мережковскій, говоря о Достоевскомъ: «мы не только всего, но, можетъ быть, и очень важнаго не знаемъ, и лишь по намекамъ въ письмахъ его, по устнымъ преданіямъ и, наконецъ, въ особенности по тому, какъ личность отразилась въ творчествѣ, догадываемся, что цѣлая сторона ея скрыта отъ насъ». Какъ-то такъ случилось, что величайшій изъ русскихъ писателей даже ко дню столѣтія своего рожденія остался безъ біографіи. Вѣдь все то, что мы знаемъ о жизни Достоевскаго, такъ мало прибавляетъ къ тому, что мы знали о немъ уже тогда, когда ничего кромѣ произведеній его не читали. И повторяемъ, не расширеніе знанія выносимъ мы отъ знакомства съ его жизнью, а чувство непостижимой загадки. Точно вокругъ Достоевскаго составился какой-то заговоръ, который имѣлъ цѣлью скрыть отъ насъ именно то, что бросило бы лучъ свѣта въ темное царство внутренняго міра писателя.

Внѣшнее объясненіе, можетъ быть, даже и убѣдительное, можно-бы дать весьма легко: достаточно указать на нелюбовь самого Достоевскаго говорить о себѣ и привлекать къ себѣ вниманіе, на его чрезмѣрную болѣзненную замкнутость, ложную скромность ближайшихъ его друзей, которые многое скрыли отъ насъ изъ того, что они сами знали, а главное — на органическое непониманіе со стороны ближайшихъ къ Достоевскому лицъ того, что Апокалипсисъ называетъ «глубинами сатанинскими» (слова Мережковскаго) и что было такъ сродни душѣ Достоевскаго. Если хотите, здѣсь было и сознательное сокрытіе чрезвычайно важныхъ моментовъ жизни Достоевскаго, изъ боязни замутить его образъ, бросить тѣнь на его личность. Чувство ложное, потому что не праздное любо-

пытство толпы къ интимнымъ сторонамъ жизни писателя влекло къ его изученію, а непреодолимая потребность понять его во всей его сложности и противорѣчивости. Мы давно знали, что наслѣдіе Достоевскаго хранитъ много для насъ неожиданнаго, но наслѣдіе это тщательно охранялось женою писателя, нынѣ покойной, Анной Григорьевной. Кое-что начинаетъ проникать въ печать: такъ, воспоминанія дочери писателя, Любови Достоевской, вводятъ рядъ очень любопытныхъ фактовъ, до сихъ поръ вовсе неизвѣстныхъ; ведется большая работа и въ Россіи, надъ матеріалами Историческаго Музея. Но все же и сейчасъ еще Достоевскій—«писатель безъ біографіи».

Можно-ли это обстоятельство до конца объяснить однѣми внѣшними причинами? Нѣтъ-ли органическаго порока въ самой жизни Достоевскаго, который навсегда замыкаетъ путь къ его личности чрезъ изученіе его біографіи?

II.

Чѣмъ ближе узнаешь смѣну событій многострадальной жизни Достоевскаго, тѣмъ яснѣе становится, что въ этой смѣнѣ фактовъ его жизни нѣтъ того, что такъ выпукло заполнило книги его жизни, его романы. Вся сила «жестокаго» таланта Достоевскаго въ его поразительныхъ обнаженіяхъ душевныхъ тайниковъ человѣческой души, почти патологической страсти къ выявленію порочныхъ сторонъ человѣка. «Разсматривая личность Достоевскаго, какъ человѣка», говоритъ Д. С. Мережковскій, «должно принять въ расчетъ неодолимую потребность его, какъ художника, изслѣдовать самыя опасныя и преступныя бездны человѣческаго сердца, преимущественно бездны сладострастія во всѣхъ его проявленіяхъ. И все настойчивѣе встаетъ передъ изслѣдователями жизни Достоевскаго смущающій вопросъ, могъ-ли онъ все это узнать т о л ь к о п о в н ѣ ш н е м у опыту, только изъ наблюденій надъ другими людьми», (подчеркнуто Д. С. Мережковскимъ).

Конечно, нѣтъ; конечно, былъ тутъ и личный опытъ жизни Достоевскаго. Но этотъ опытъ особаго характера.

Вся жизнь Достоевскаго поражаетъ одной чертой — замкнутостью его личности. Сама внѣшняя обстановка содѣйствовала этому. Угрюмое дѣтство, съ недѣтскими переживаніями «дѣтскихъ униженныхъ лѣтъ» (слова Достоевскаго о «подросткѣ»), закрытое учебное заведеніе, изъ котораго онъ вышелъ съ одной мечтой «всѣ нити порвать, проклясть прошлое и прахомъ его посы-

пать» («Записки изъ подполья»), крѣпость, смертный приговоръ и каторга, затѣмъ солдатчина и тяжелая семейная жизнь — все это отрѣзало его отъ живого потока жизни. Интересно прослѣдить, какъ у Достоевскаго наростаетъ это чувство замкнутости въ себѣ, отрѣзанности отъ внѣшняго міра. Еще въ 1847 г. въ письмѣ къ брату Михаилу, онъ уже сознаетъ, по личному опыту, опасность этой черты своего характера: «Видишь-ли», пишетъ онъ, «чѣмъ больше въ насъ самихъ духа и внутренняго содержанія, тѣмъ краше нашъ уголъ и жизнь. Конечно, страшенъ диссонансъ, страшно неравновѣсіе, которое представляетъ намъ общество. В н ѣ ш н е е должно быть уравновѣшено съ в н у т р е н н и м ъ. Иначе, съ отсутствіемъ внѣшнихъ явленій, внутреннее возьметъ слишкомъ опасный верхъ. Нервы и фантазія займутъ очень много мѣста въ существѣ. Всякое внѣшнее явленіе съ непривычки кажется колоссальнымъ и пугаетъ какъ-то. Начинаешь бояться жизни...*)

Это не наблюденія надъ другими, а описаніе своего опыта, точная передача уже наступившаго психическаго «неравновѣсія» между в н ѣ ш н и м ъ и в н у т р е н н и м ъ. Что къ этому могла прибавить крѣпость и каторга? «Вотъ уже пять мѣсяцевъ безъ малаго», пишетъ Достоевскій изъ крѣпости 14 сентября 1849 г., «какъ я живу своими средствами, т. е. одной своей головой и больше ничѣмъ. Покамѣстъ еще машина не развинтилась и дѣйствуетъ. Впрочемъ, вѣчное думанье и только одно думанье, безъ всякихъ внѣшнихъ впечатлѣній, чтобы возрождать и поддерживать душу — тяжело! Я весь какъ будто подъ воздушнымъ колпакомъ, изъ подъ котораго воздухъ вытягиваютъ. Все изъ меня ушло въ голову, а изъ головы въ мысль, все, рѣшительно все, и несмотря на то, эта работа съ каждымъ днемъ увеличивается. Книги есть капля въ морѣ, но все-таки помогаютъ. А собственная работа только, кажется, выжимаетъ послѣдніе соки. Впрочемъ, я ей радъ»**)

Обратите вниманіе на это послѣднее «я ей радъ» и вы поймете, какъ близки къ личному опыту Достоевскаго переживанія человѣка изъ подполья съ его боязнью живой жизни, при столкновеніи съ которой ему «дышать становится трудно».

Напряженно страстная натура Достоевскаго, точно по злому року, была замкнута въ себѣ, не находила выхода. «Ядъ неудовлетворенныхъ желаній, вошедшій внутрь», дѣлалъ свою разрушительную работу. То, что казалось сначала опаснымъ признакомъ пси-

*) Біографія. Письма и замѣтки изъ записной книжки съ портретомъ и приложеніями. Спб. 1883, отд. 2, стр. 61.

**) Біографія, отд. 2, стр. 71.

хическаго неравновѣсія, становится мучительнымъ наслажденіемъ. Желанія ищутъ выхода во внѣ, человѣкъ изъ подполья уже находитъ своеобразное наслажденіе въ своей закупоренности. Онъ говоритъ самъ объ этомъ: «желанія всѣ изъ меня наружу просились, но я ихъ не пускалъ, нарочно не пускалъ наружу. Они мучили меня до стыда; до конвульсій меня доводили и — надоѣли мнѣ, наконецъ, какъ надоѣли». («Записки изъ подполья»).

Однообразные дни «каторжной» жизни, ибо жизнь Достоевскаго была каторжной почти на всемъ ея протяженіи, точно капли осенняго петербургскаго дождя, — давили сознаніе и рождали болѣзненныя видѣнія.

Сознаніе двоилось — жизнь казалась сномъ, а видѣнія плели новую жизнь, отражавшую подлинное внутреннее бытіе. И развѣ не подлинный опытъ далъ возможность Достоевскому глубоко и тонко проанализировать сущность фантазіи? «Мечтатель — самъ художникъ своей жизни и творитъ ее себѣ каждый часъ по новому произволу. И вѣдь такъ легко, такъ натурально создается этотъ сказочный фантастическій міръ. Какъ будто и впрямь все это не призракъ! Право, вѣрить готовъ въ иную минуту, что вся эта жизнь не возбужденіе чувства, не миражъ, не обманъ воображенія, а что это и впрямь дѣйствительное, настоящее, сущее!» («Бѣлыя ночи»).

Такъ мы подходимъ къ отвѣту на «смущающій» вопросъ. Да, написанное Достоевскимъ есть отраженіе его подлиннаго опыта, но этотъ опытъ далеко не всегда находилъ себѣ выраженіе во внѣ, въ фактахъ его жизни. Онъ жилъ внутри себя и внутри продѣлывалъ свой жизненный путь. Здѣсь были свои вершины моральныхъ достиженій, но здѣсь же и были неизвѣданныя глубины человѣческихъ проваловъ, «седьмое хрустальное небо» и бездна грѣха содомскаго. Конечно, подземные потоки иногда бурно прорывались наружу, но эти прорывы Достоевскій тщательно скрывалъ и слѣды ихъ можно лишь отыскать въ его произведеніяхъ. Недаромъ одинъ изъ его героевъ говоритъ о себѣ: «какъ нарочно, въ тѣ самыя, да, въ тѣ же самыя минуты, въ которыя я наиболѣе способенъ былъ сознавать всѣ тонкости всего прекраснаго и высокаго... мнѣ случалось у ж е н е с о з н а в а т ь, а д ѣ л а т ь такія неприглядныя дѣянія, такія, которыя...» («Человѣкъ изъ подполья»). Но, какъ общее правило, жизнь, и святая и преступная, шла внутри и создавала свой странный фантастическій міръ.

Такого душевнаго напряженія психика человѣка долго выдержать не можетъ, и Достоевскій былъ нѣсколько разъ, какъ онъ

самъ сознается, на грани сумасшествія. Но его спасла не «кошачья живучесть», какъ онъ думалъ, а его необычайная творческая сила. Онъ былъ художникомъ и обладалъ исключительнымъ даромъ объективированія своихъ внутреннихъ переживаній. Творчество явилось той освобождающей силой, которая спасла Достоевскаго отъ душевнаго заболѣванія, дала выходъ его внутреннему напряженію. Инстинктомъ Достоевскій самъ чувствовалъ цѣлительное значеніе своего творческаго дара и, вопреки запрету, въ припадкахъ особаго нервнаго напряженія садился писать; говоря его словами: «когда такое нервное время находило на меня прежде, то я пользовался имъ, чтобы писать, — всегда въ такомъ состояніи напишешь больше и лучше...»*) Это и даетъ намъ право, больше чѣмъ у кого-либо, искать у Достоевскаго отраженія его субъективныхъ переживаній въ творческихъ образахъ его произведеній. Эта сторона давно, конечно, подмѣчена. Ф. Д. Батюшковъ, напримѣръ, говоритъ: «Достоевскій, испытывая себя, больше жилъ въ другихъ, подыскивая объективныя формы даже для субъективныхъ переживаній. И онъ болѣе полно и цѣльно высказалъ с в о е, когда обратился къ созданію типовъ и характеровъ, быть можетъ, отвлеченныхъ по замыслу, но пріобрѣвшихъ подъ его перомъ удивительную жизненность».

Такъ въ образахъ романовъ Достоевскаго создавалась другая жизнь, болѣе реальная, чѣмъ его внѣшняя «каторжная». Эту вторую, единственно подлинную его жизнь можно постичь только черезъ его произведенія, въ которыхъ объективированъ второй, глубинный токъ его жизни. Передъ біографомъ Достоевскаго становится трудная задача, которая по силамъ лишь человѣку съ большой психологической интуиціей — возсоздать духовный обликъ Достоевскаго на основаніи отраженія его индивидуальности въ объективныхъ данныхъ его творчества. Не объясненіе творчества черезъ познаніе жизни, а возсозданіе жизни черезъ раскрытіе творчества — вотъ путь къ познанію тайны личности Достоевскаго.

III.

Достоевскому снилась иная жизнь, и эти сны, почти галлюцинаціи, облекались въ плоть и кровь его произведеній.

Творчество Достоевскаго неоднократно объяснялось его психической неуравновѣшенностью; временами эти объясненія доходили до чисто медицинскаго анализа его произведеній. Намъ ду-

*) Письмо М. М. Достоевскому 27 авг. 1849 г. Біогр., отд. 2, стр. 70.

мается однако, что слѣдовало бы попытаться пойти обратнымъ путемъ. Если творчество Достоевскаго есть продуктъ его болѣзненной душевной организаціи, то именно анализъ творчества долженъ дать намъ матеріалъ для возсозданія его личности во всей ея психической сложности.

Мы боимся въ этомъ вопросѣ впасть въ крайности новѣйшаго увлеченія такъ называемымъ «психоанализомъ», но все-же думаемъ, что осторожное приближеніе къ методамъ школы Фрейда можетъ дать неожиданные результаты.

Для того, чтобы въ самомъ началѣ не впасть въ методологическую ошибку, необходимо прежде всего оттѣнить, что творчество, какъ особое состояніе психики, само по себѣ имѣетъ много общихъ чертъ съ явленіями сна и галлюцинацій, которыя приковываютъ сейчасъ такое вниманіе. Р. Мюллеръ — Фрейенфельсъ въ своей «Поэтикѣ» совершенно правильно отмѣчаетъ, что «произведенія писателей являются снами ихъ эмоціональной сферы, олицетвореніями и драматизаціями ихъ скрытыхъ желаній, опасеній и влеченій, которыми они восполняютъ и преображаютъ дѣйствительность, никогда не дающую полнаго удовлетворенія.»*)

Если мы въ дальнѣйшемъ позволимъ себѣ говорить о «произведеніяхъ-снахъ» Достоевскаго, то мы этимъ только хотимъ сказать, что общія черты между творчествомъ и сновидѣніемъ у Достоевскаго выражены особенно выпукло и ярко. Это даетъ намъ право въ этой особенности творчества Достоевскаго искать объясненія его индивидуальности.

Уже раньше бросилась въ глаза особая черта въ творчествѣ Достоевскаго: онъ уничтожаетъ границы между сномъ и дѣйствительностью, можетъ быть даже между бытіемъ и небытіемъ.

Сначала видѣніе, больной призракъ воображенія, потомъ реально дѣйствующее лицо — грань исчезаетъ, и ея точно не чувствуетъ самъ авторъ (см. появленіе Свидригайлова), именно поэтому только Достоевскій съ такой невѣроятной наивностью могъ построить сюжетъ цѣлаго разсказа на смѣшеніи дѣйствительности со сномъ («Дядюшкинъ сонъ»).

При ближайшемъ разсмотрѣніи произведеній Достоевскаго все его творчество рисуется фантастическимъ, но въ то же время, какъ галлюцинація, — реальнымъ видѣніемъ. Вспомните хотя бы «Записки изъ подполья», одно изъ самыхъ характерныхъ произведеній Достоевскаго. Левъ Шестовъ въ послѣдней своей статьѣ,

*) R. Müller-Freienfels. Poetik. 2. Aufl. Leipzig 1921, S. 20.

какъ всегда глубокой и талантливой, между прочимъ говоритъ: «самъ Достоевскій до конца своей жизни не зналъ достовѣрно, точно ли онъ видѣлъ то, о чемъ разсказалъ въ «Запискахъ изъ подполья», или онъ бредилъ на яву, выдавая галлюцинаціи и призраки за дѣйствительность.»*)

Это первое, самое общее впечатлѣніе отъ произведеній Достоевскаго заставляетъ ближе приглядѣться къ манерѣ его творчества и сопоставить его съ явленіями сна.

Отличательная черта сна — невозможность полнаго исчезновенія субъекта — носителя сна; его непремѣнное участіе въ фантастическомъ дѣйствіи объективированныхъ образовъ.**) Когда снишься себѣ умершимъ, непремѣнно хоть однимъ глазомъ видишь горе окружающихъ и плачешь среди присутствующихъ.

Въ произведеніяхъ Достоевскаго нерѣдка манера разсказывать отъ чьего-то лица, какъ будто бы участника событій, но въ то же время не играющаго въ нихъ роли. Блѣдная, точно призрачная фигура — она всюду присутствуетъ, она все видитъ и все знаетъ, но сама остается за кулисами.

Этотъ странный наблюдатель чужой жизни собственно есть единственное лицо, въ себѣ вмѣщающее всю сложную трагедію человѣческихъ страстей. Какъ во снѣ, плачетъ и рыдаетъ отъ давящихъ сознаніе сновидѣній лишь одинъ, въ себѣ переживающій трагедію многихъ снящихся, такъ и въ произведеніяхъ-снахъ Достоевскаго этотъ единственный всегда налицо, какъ будто незамѣтный, но вездѣсущій.

Во снѣ двоится сознаніе: «Я» переживающій и «Я» наблюдающій рѣзко размежевывается въ сновидѣніяхъ. «Я» умеръ, «Я» — же плачу отъ жалости къ себѣ. «Я» знаю во снѣ, что это «мнѣ» снится, и «мнѣ» жаль, что это только сонъ. Отсюда прямой переходъ къ раздвоенію личности въ ея уже болѣзненныхъ проявленіяхъ.

Есть объективныя свидѣтельства, что Достоевскому въ высшей мѣрѣ была присуща именно эта рефлективная способность. Н. Н. Страховъ въ своихъ воспоминаніяхъ говоритъ о Достоевскомъ: «съ чрезвычайною ясностью въ немъ обнаруживалось особеннаго рода раздвоеніе, состоящее въ томъ, что человѣкъ предается очень живо извѣстнымъ мыслямъ и чувствамъ, но сохраняетъ въ душѣ неподдающуюся, неколеблющуюся точку, съ которой смотритъ на

*) Современныя записки, 1921 г. Кн. 8, стр. 142. Преодолѣніе самоочевидностей.

**) Sigm. Freud. Die Traumdeutung. 1900. S. 79.

самого себя, на свои мысли и чувства.»*) Да и самъ Достоевскій хорошо зналъ въ себѣ эту черту, вѣдь именно онъ писалъ слѣдующія строки: «Что вы пишете о вашей двойственности? Но это самая обыкновенная черта у людей . . . — не совсѣмъ, впрочемъ, обыкновенныхъ. Черта, свойственная человѣческой природѣ вообще, но далеко-далеко не во всякой природѣ человѣческой встрѣчающаяся въ такой силѣ, какъ у васъ. Вотъ и поэтому вы мнѣ родная, потому, что это раздвоеніе въ васъ точь въ точь, какъ и во мнѣ, и всю жизнь во мнѣ было. Это большая мука, но въ то же время и большое наслажденіе.»**)

Наличность этой черты подтверждается и произведеніями Достоевскаго. У него странная страсть къ изображенію расщепленности сознанія: его герои постоянно видятъ со стороны, мучительно, но и наслаждаясь этой мучительностью, переживаютъ свое двойное бытіе. Въ наиболѣе рѣзкой, паталогической формѣ это раздвоеніе проведено Достоевскимъ въ его «Двойникѣ».

Это раздвоеніе въ процессѣ объективированія своихъ душевныхъ переживаній приводитъ къ полярности характеровъ въ произведеніяхъ Достоевскаго. Архитектоникѣ его произведеній эта полярность присуща въ высшей мѣрѣ (Раскольниковъ-Свидригайловъ, князь Мышкинъ-Рогожинъ, Аглая-Настасья Филипповна и т. д.).

Процессъ объективированія переживаній въ свою очередь сближаетъ творчество Достоевскаго со сномъ.

Сонъ заполняется преимущественно зрительными образами, при чемъ переживанія «персонифицируются». У нѣкоторыхъ лицъ образы зрительные совмѣщаются съ весьма яркими слуховыми образами. Это сближаетъ явленія сна съ галлюцинаціями, что дало возможность Фрейду утверждать, что «сонъ галлюцинируетъ, замѣщаетъ мысли галлюцинаціями». И развѣ творчество Достоевскаго сплошь и рядомъ не представляется намъ сплошной галлюцинаціей, почти бредомъ съ удивительной яркостью зрительныхъ и слуховыхъ образовъ? Самъ Достоевскій не разъ спохватывается въ вихрѣ головокружительныхъ событій, которыя проносятся передъ нимъ, и восклицаетъ: «все это какъ сонъ и бредъ » («Подростокъ»), «все это пролетѣло, какъ сонъ» или «право: нѣтъ-нѣтъ, да и мелькнетъ иной разъ теперь въ моей головѣ, ужъ не сошелъ-ли я тогда съума и не сидѣлъ-ли все это время гдѣ нибудь въ сумас-

*) Біографія, отд. I, стр. 185 (ошибочная пагинація 275).

**) Біографія, отд. 2, стр. 342.

шедшемъ домѣ, а, можетъ быть, и теперь сижу, — такъ что мнѣ все это к о к а з а л о с ь и до сихъ поръ только кажется» («Игрокъ», глава XIII).

Мы уже указывали, что сонъ непремѣнно отражаетъ «Я» сновидца, и наличность этого «Я» всегда можетъ быть вскрыта. Оно очень часто бываетъ замаскировано подъ вліяніемъ своеобразной психической цензуры сна. Такъ, въ «Бѣлыхъ ночахъ» Достоевскій намекаетъ на эту особенность своего творчества, внезапно въ разсказѣ переходя съ перваго въ третье лицо: «въ этотъ часъ и нашъ герой — потому что позвольте мнѣ, Настенька, разсказывать въ третьемъ лицѣ, затѣмъ, что въ первомъ лицѣ все это ужасно стыдно разсказывать.» На помощь этой цензурѣ приходитъ особое свойство сна «идентификаціи», воплощенія своихъ переживаній и чувствъ въ образы другихъ лицъ, способности, которая сближаетъ сонъ съ явленіями истеріи. «Они безусловно эгоистичны», говоритъ Фрейдъ: «гдѣ въ содержаніи сна появляется не мое Я, а только чужое лицо, тамъ я могу смѣло предположить, что мое Я при помощи идентификаціи скрыто за этимъ лицомъ. Я могу свое Я восполнить . . .»*) Но въ соединеніи съ расщепленіемъ личности, какъ дальнѣйшимъ процессомъ раздвоенія, идентификація приводитъ къ распредѣленію своихъ объектированныхъ чувствъ и мыслей между рядомъ персонажей. «Бываютъ сны, въ которыхъ мое «Я» является рядомъ съ иными лицами, которыя путемъ вскрытія идентификаціи вновь предстаютъ, какъ мое «Я» . . . Я, слѣдовательно, могу свое «Я» во снѣ представить нѣсколько разъ, сначала прямо, потомъ посредствомъ идентификаціи съ чужими лицами. При помощи ряда такихъ идентификацій возможно сгустить чрезвычайно богатый матеріалъ мысли.»**)

Достоевскій въ своихъ большихъ романахъ, — особенно это рѣзко чувствуется въ «Братьяхъ Карамазовыхъ», — дробитъ свое Я, идентифицируя разныя стороны своей психики съ отдѣльными персонажами. Собрать воедино «Я» Достоевскаго по его творческимъ снамъ — заманчивая задача, но столь же трудная, какъ вскрыть личность сновидца по снамъ его.

Здѣсь мы подходимъ къ одной изъ самыхъ загадочныхъ сторонъ творческихъ сновъ Достоевскаго, къ его «неодолимой потребности, какъ художника, изслѣдовать самыя опасныя и преступныя бездны человѣческаго сердца, преимущественно бездны сладострастія во всѣхъ его проявленіяхъ» (слова Д. С. Мережковскаго).

*) Op. cit., S. 215.
**) Jbid.

Можетъ быть больше, чѣмъ гдѣ бы то ни было, сближеніе творчества Достоевскаго съ психологіей сна способно отмѣтить именно эту загадочную сторону его личности.

Сонъ обнажаетъ человѣка, даетъ выходъ часто его самымъ низкимъ страстямъ, которыя на яву контролируются его сознаніемъ. «Духи нашихъ инстинктовъ и влеченій, глубоко скрытые въ насъ, поднимаются въ полночь нашего сна и, воплотившись въ образы, ведутъ передъ нами свой хороводъ. Сонъ ужасающе глубоко освѣщаетъ скрытыя въ насъ Авгіевы конюшни, и мы видимъ ночью бродящихъ на свободѣ шакаловъ и гіенъ, которыхъ днемъ разумъ держитъ на цѣпи.»*) И чѣмъ морально, прибавимъ — сознательно морально, т. е. процессомъ внутренней работы сознанія, выше человѣкъ, тѣмъ глубже загнаны внутрь его инстинкты, его влеченія. Сонъ мститъ намъ за дневную чистоту.

Въ снахъ-произведеніяхъ Достоевскаго мы видимъ тѣ же обнаженія самыхъ затаенныхъ уголковъ человѣческой души. И если насъ смущаетъ художественное любопытство Достоевскаго къ смердяковщинѣ, къ половому извращенію, къ буйнымъ приливамъ страсти, то не обратиться ли за разъясненіемъ къ психологіи сна и его законамъ?

Все же остается неразрѣшеннымъ, можетъ быть, самый страшный вопросъ — отвѣтственъ-ли и въ какой мѣрѣ человѣкъ за свои сны? Вопросъ этотъ рѣшали по разному. Ницше считалъ желаніе снять съ себя отвѣтственность за сны слабостью и отсутствіемъ мужества: «ничто въ такой мѣрѣ не принадлежитъ вамъ, какъ сны ваши. Ничто не является въ такой мѣрѣ вашимъ дѣломъ. Матеріалъ, форма, время, актеры, зрители — въ этихъ комедіяхъ всѣмъ являетесь вы сами. И именно здѣсь вы боитесь и стыдитесь самихъ себя.» Но, вѣроятно, ближе къ истинѣ тѣ, кто учитываетъ творческую работу сна надъ матеріаломъ, имъ перерабатываемымъ изъ отрывковъ нашихъ чувствъ и мыслей. Сонъ беретъ начало въ самыхъ скрытыхъ тайникахъ души и уже изъ скрытыхъ влеченій и желаній плететъ свои узоры. Надо думать, что правъ одинъ изъ старыхъ изслѣдователей психологіи сновидѣній, Ф. Гильдебрандтъ, говоря: «нельзя себѣ представить ни одного поступка, совершаемаго во снѣ, первоначальный мотивъ котораго не промелькнулъ бы въ душѣ бодрствующаго какъ-нибудь раньше въ видѣ желанія, вожделѣнія, побужденія».**) А какого рода мысли и чувства пробиваются даже въ область сознательнаго, объ этомъ самъ Достоевскій

*) Herbert Silberer. Der Traum. 1919. S. 119.
**) Hildebrand. Der Traum. S. 52.

говоритъ лучше всего въ «Запискахъ изъ подполья»: «Есть въ воспоминаніяхъ всякаго человѣка такія вещи, которыя онъ открываетъ не всѣмъ, а развѣ только друзьямъ. Есть и такія, которыя онъ и друзьямъ не откроетъ, а развѣ только себѣ самому, да и то подъ секретомъ. Но есть, наконецъ, и такія, которыхъ даже и себѣ человѣкъ открывать боится, и такихъ вещей у всякаго порядочнаго человѣка довольно таки накопится. То есть даже такъ: чѣмъ болѣе онъ порядочный человѣкъ, тѣмъ болѣе у него ихъ есть.»

Для правильнаго рѣшенія вопроса объ отвѣтственности за сексуальный характеръ сна, надо еще имѣть въ виду одну особенность психологіи сна, обыкновенно упускаемую. Сонъ не отражаетъ моральнаго уровня даннаго дня, а воскрешаетъ далекое прошлое, главнымъ образомъ дѣтство и періодъ перехода къ половой зрѣлости. «Инфантилизмъ» сновидѣній отмѣченъ почти всѣми изслѣдователями; такъ Зильберерь, между прочимъ, говоритъ: «Сонъ выдаетъ дѣтскія фантазіи, мстительнаго и разрушительнаго характера (онѣ у дѣтей встрѣчаются чаще, чѣмъ это можно было бы предположить), которыя ожили въ данную минуту вслѣдствіе какого-либо стеченія душевныхъ переживаній.»

Опять чрезвычайно любопытно отмѣтить упорное возвращеніе Достоевскаго въ своихъ произведеніяхъ къ воплощенію дѣтскихъ переживаній, причемъ эти дѣтскія переживанія необычайно ярко окрашены сексуально («Маленькій герой», «Неточка Незванова»).

IV.

Мы не имѣемъ возможности углубляться дальше въ затронутую нами тему: это требовало бы отъ насъ детальнаго изслѣдованія творчества Достоевскаго подъ угломъ зрѣнія психоанализа. Наша задача скромнѣе: мы хотѣли только въ самыхъ общихъ чертахъ намѣтить кругъ вопросовъ, всплывающихъ при такомъ подходѣ. Въ заключеніе позволимъ себѣ еще нѣсколько остановиться на отдѣльныхъ пріемахъ творчества Достоевскаго, на его эстетикѣ и попытаемся объяснить бросающіяся въ глаза особенности этихъ пріемовъ, какъ слѣдствіе близости душевной настроенности Достоевскаго къ психологіи сна.

Неоднократно изслѣдователей вводили въ заблужденіе постоянныя утвержденія Достоевскаго, что его романы отражаютъ современную ему дѣйствительность. Самъ Достоевскій считалъ себя реалистомъ и былъ глубоко увѣренъ въ реальномъ бытіи своихъ фантастическихъ образовъ. Н. Н. Страховъ говоритъ, что Достоевскій

«не останавливался ни передъ чѣмъ и, что бы онъ ни изображалъ, онъ самъ твердо вѣрилъ, что возводитъ свой предметъ въ перлъ созданія, даетъ ему полную объективность. Не разъ мнѣ случалось слышать отъ него, что онъ считаетъ себя совершеннымъ реалистомъ, что тѣ преступленія, самоубійства и всякія душевныя извращенія, которыя составляютъ обыкновенную тему его романовъ, суть постоянное и обыкновенное явленіе въ дѣйствительности и что мы только пропускаемъ ихъ безъ вниманія.»*) Самъ Достоевскій даетъ ключъ къ правильному пониманію своего реализма. Не о реально существующихъ фактахъ во внѣ говоритъ Достоевскій, а о реальныхъ фактахъ внутренняго міра, которые и должны объяснить факты внѣшней жизни. «Совершенно другія понятія имѣю я о дѣйствительности и реализмѣ», пишетъ Достоевскій, «чѣмъ наши реалисты и критики. Мой идеализмъ — реальнѣе ихняго. Господи! пересказать толково то, что мы всѣ, русскіе, пережили послѣдніе десять лѣтъ въ нашемъ духовномъ развитіи, — да развѣ не закричатъ реалисты, что это фантазія. А между тѣмъ это исконный настоящій реализмъ, только глубже, а у нихъ мелко плаваетъ.»**) Достоевскій себя считаетъ «реалистомъ въ высшемъ смыслѣ, т. е. изображающимъ всю глубину души человѣческой», и онъ совершенно правъ, если отбросить обычную терминологію. Но, какъ сновидецъ, Достоевскій свои внутреннія переживанія объективируетъ въ образы и не можетъ не вѣрить въ ихъ реальное бытіе, ибо, усомнившись, онъ спугнулъ бы свои фантастическія видѣнія — галлюцинаціи. Н. Н. Страховъ совершенно вѣрно подмѣчаетъ эту сторону творчества Достоевскаго. «Часто мнѣ приходило въ голову», говоритъ онъ, «что если Достоевскій самъ явно видѣлъ, какъ сильно окрашиваетъ субъективность его картины, то это помѣшало бы ему писать; если бы онъ замѣчалъ недостатки своего творчества, онъ не могъ бы творить.»***)

Эта способность Достоевскаго претворять внутренній міръ своихъ ощущеній и представленій въ міръ образовъ, ярко окрашенныхъ чертами галлюцинацій, придаетъ всему его творчеству особый фантастическій колоритъ. Отдѣльные пріемы его творчества стоятъ въ самой тѣсной связи съ этой особенностью.

«Превращеніе представленія въ галлюцинаціи является не единственнымъ отличіемъ сна отъ ему соотвѣтствующаго мышленія въ состояніи бодрствованія. Изъ этихъ образовъ сонъ создаетъ по-

*) Біографія. Отд. 1, стр. 226.
**) Біографія, стр. 202. Письмо къ Майкову.
***) Біографія, отд. 1, стр. 226.

ложеніе, онъ представляетъ нѣчто, какъ происходящее сейчасъ, онъ драматизируетъ идею, какъ говоритъ Спитта.»*)

Все творчество Достоевскаго насквозь проникнуто драматизмомъ, что и объясняетъ легкость приспособленія его произведеній къ театральнымъ постановкамъ. Ему трудно дается повѣствованіе, и преимущественно дѣйствіе переносится въ настоящее время. Любопытно съ этой точки зрѣнія построеніе «Игрока». Форма повѣствованія: дневникъ-записки, но все построеніе въ головокружительномъ дѣйствіи, совершенно лишенномъ повѣствовательнаго элемента. И когда, начиная съ главы XIII-й, Достоевскій заставляетъ продолжать героя свое повѣствованіе мѣсяцъ спустя послѣ развязки его личной трагедіи, то онъ не только не въ состояніи придать разсказу болѣе спокойную эпическую форму, но сразу ставитъ насъ въ положеніе зрителей трагической развязки. «Романъ Достоевскаго», говоритъ Д. С. Мережковскій, — «не спокойный плавно развивающійся эпосъ, а собраніе пятыхъ актовъ многихъ трагедій», и этими словами правильно опредѣляетъ эстетическое воспріятіе отъ чтенія произведеній Достоевскаго.

Почти все дѣйствіе въ его романахъ можно свести къ разговору, къ нервному діалогу, къ бредовому монологу. Слышишь бесѣды братьевъ Ивана и Алеши Карамазовыхъ, чутко ловишь бредовой шопотъ князя Мышкина и Рогожина у трупа Настасьи Филипповны и невольно готовъ воскликнуть: «какъ во снѣ». Такъ быстро и напряженно развиваются событія только во снѣ, и такъ отчетливы слуховыя галлюцинаціи только у сновидца.

Сонъ нагромождаетъ одно событіе на другое, сплетаетъ и перекрещиваетъ основное событіе неожиданными эпизодами и нарушаетъ всѣ привычныя перспективы времени и пространства. Эта сторона сновидѣній поставила передъ психологами трудный вопросъ: какъ сознаніе спящаго можетъ вмѣстить въ короткій промежутокъ времени сна такое обиліе событій.

У Достоевскаго всегда необычайное нагроможданіе событій, отсутствіе мѣрила времени, — въ одинъ день, иногда въ нѣсколько часовъ проносится такой вихрь событій, что ихъ хватило бы на годъ («Преступленіе и Наказаніе», «Идіотъ», «Подростокъ» и т. д.).

Такое сгущеніе событій чрезвычайно усиливаетъ драматическій эффектъ, но временами оно нарушаетъ гармоничность построенія. Достоевскій зналъ за собой этотъ недостатокъ. «Множество от-

*) Freud. Op. cit. S. 34.

дѣльныхъ романовъ и повѣстей разомъ втискивается у меня въ одинъ, такъ что ни мѣры, ни гармоніи», пишетъ онъ Н. Н. Страхову по поводу «Бѣсовъ».*)

Драматизмомъ произведеній—сновъ Достоевскаго объясняется и скупость описаній и внѣшнихъ характеристикъ. Уже Д. С. Мережковскій отмѣтилъ, что Достоевскій въ пріемахъ своего творчества близко держался «трехъ единствъ», имѣющихъ такое значеніе для теоріи драмы.**) Въ произведеніяхъ Достоевскаго преобладаютъ слуховые образы надъ зрительными. Онъ почти не видитъ обстановки, не замѣчаетъ ни мѣста, ни времени дѣйствія. Все происходитъ въ одномъ городѣ, часто въ одномъ домѣ, мѣсто дѣйствія лишено конкретныхъ признаковъ; дѣйствіе проходитъ почти «въ полотнахъ». Какая скупость бытовыхъ подробностей, какое блѣдное отраженіе окружающей обстановки! Нѣтъ пейзажа, только изрѣдка нѣсколько общихъ словъ для обозначенія времени и мѣста дѣйствія. Вотъ примѣры: «Но ночь была восхитительная. Было морозно. Полный мѣсяцъ обливалъ землю матовымъ серебрянымъ блескомъ» ... («Скверный анекдотъ»), или: «наступаетъ осень, желтѣетъ листъ» ... («Игрокъ», глава 13) и такъ всюду и вездѣ. Достоевскаго интересуетъ дѣйствіе, а не обстановка, и онъ постоянно торопится перейти къ діалогу, ограничивая себя самыми общими поясненіями для связи событій. Поэтому онъ только даетъ «ремарки» для актера, а не описываетъ происходящее. Вотъ примѣръ на удачу изъ «Дядюшкина сна»:

«Госпожа Москалева садится въ кресло и значительно взглядываетъ на Зину. Зина чувствуетъ на себѣ этотъ взглядъ, и какая-то непріятная тоска начинаетъ щемить ея сердце.

— Зина!

Зина медленно оборачиваетъ къ ней свое блѣдное лицо и подымаетъ свои черные, задумчивые глаза.

— Зина, я намѣрена поговорить съ тобой о чрезвычайно важномъ дѣлѣ.

Зина оборачивается совершенно къ своей маменькѣ, складываетъ свои руки и стоитъ въ ожиданіи. Въ лицѣ ея досада и насмѣшка, что, впрочемъ, она старается скрыть.»

Развѣ это не ремарки?

---

*) Біографія, отд. 2, стр. 310—311.

**) См. этюдъ С. Карцевскаго «Эстетика Достоевскаго» (Совр. 3. 1921, III).

V.

Каторжная жизнь не давала исхода страстной, болѣзненно-чувствительной натурѣ Достоевскаго. «Ядъ, вогнанный внутрь», отравлялъ организмъ и создавалъ ненормально напряженную жизнь плоти и духа; эта жизнь, подпочвенная, искала выхода и пробивалась наружу въ творческихъ снахъ Достоевскаго.

Внутренняя жизнь раздроблялась на рядъ образовъ, объективировавшихъ разныя стороны душевнаго міра. Видѣнія — сны давали м а т е р і а л ъ для творческаго процесса Достоевскаго. Но остается не освѣщеннымъ еще вопросъ о ф о р м и р у ю щ е й силѣ этого процесса.

Дневному сознанію сонъ представляется хаотической смѣной образовъ, нарушающей всѣ привычные законы мышленія. Однако, новѣйшія изслѣдованія въ области сновидѣній приходятъ къ выводу, что сонъ протекаетъ по особымъ, ему одному свойственнымъ законамъ и имѣетъ свою закономѣрность. Вотъ какъ Фрейдъ опредѣляетъ эту сторону сновидѣній: «сонъ нельзя сравнивать съ музыкальнымъ инструментомъ, который издаетъ негармоничные звуки, извлекаемые изъ него не рукою музыканта, а ударами какой-нибудь внѣшней силы: сонъ не безсмысленъ, не абсурденъ, не предполагаетъ, что часть богатствъ нашихъ представленій спитъ въ то время, какъ другая часть начинаетъ пробуждаться. Сонъ полноцѣнный психическій феноменъ, а именно является исполненіемъ желанія; его должно включить въ связь съ понятными намъ душевными явленіями бодрствованія, его создала очень сложная интеллектуальная дѣятельность.»*)

Такимъ образомъ, въ основѣ всякаго сна, по мнѣнію Фрейда, лежитъ желаніе, объективированное какъ уже осуществленное, и оно является формирующей силой сна. «Мысль, сначала выступающая въ формѣ желанія, затѣмъ объективируется сномъ»; значитъ, задача изслѣдователя — за смѣной образовъ объективированнаго сна вскрыть его основную мысль.

Можно ли въ творчествѣ Достоевскаго найти аналогію этой формирующей силы сновидѣнія? Намъ думается, что до извѣстной мѣры и здѣсь наше наблюденіе подтверждаетъ основную мысль всей статьи.

Достоевскій отличался большой силой ума, направленнаго къ постановкѣ «вѣчныхъ вопросовъ». Мы знаемъ, напримѣръ, что однимъ изъ такихъ основныхъ вопросовъ былъ вопросъ о существо-

*) Freud. Op. cit. S 35.

ваніи Бога. Въ письмѣ къ А. Н. Майкову Достоевскій писалъ: «главный вопросъ, который проводится во всѣхъ частяхъ романа «Братья Карамазовы» — тотъ самый, которымъ я мучился сознательно и безсознательно всю мою жизнь — существованіе Бога.» Именно «мучился», ибо неотступно стояли передъ Достоевскимъ «вѣчные вопросы» и мучили его сознаніе. Желаніе дать отвѣты на эти вопросы и было творческимъ стимуломъ его произведеній — сновъ. Если внутренній міръ Достоевскаго давалъ матеріалъ для его творческихъ образовъ, облекалъ ихъ въ плоть и кровь, то неотступные вопросы, требовавшіе отвѣта, являлись двигательнымъ импульсомъ и формирующей силой его произведеній. Произведенія Достоевскаго — «осуществленныя желанія» творческаго генія, объективировавшія сложный міръ его душевныхъ переживаній.

Философія Достоевскаго, его міросозерцаніе, какъ совокупность отвѣтовъ на волновавшіе его вопросы, играетъ направляющую роль въ его творчествѣ. «Надъ всѣмъ, созданнымъ Достоевскимъ, витаетъ его мысль, проникая въ самое ядро его художественныхъ замысловъ, придавая имъ особое, вполнѣ индивидуальное, идейное содержаніе», замѣчаетъ Ф. Батюшковъ въ своей работѣ о Достоевскомъ. Надъ этимъ идейнымъ содержаніемъ, заключеннымъ въ творчествѣ Достоевскаго, съ особой настойчивостью бьется мысль его изслѣдователей, и интересъ къ идейному содержанію, столь богатому, невольно заслонялъ собою интересъ къ его личности. Почти все значительное, написанное о Достоевскомъ, имѣетъ въ виду именно эту сторону его жизни.

Наступаетъ, думается намъ, время ближе присмотрѣться и къ личности Достоевскаго, подойти къ этой загадкѣ, пожалуй, еще болѣе сложной, чѣмъ содержаніе его произведеній.

Путь къ такому подходу, какъ мы старались показать, лежитъ не черезъ біографію, а черезъ его творчество.

Сны — произведенія Достоевскаго — ключъ къ его личности.

А. Л. Бемъ.

Религіозныя основы русской культуры въ изображеніи современныхъ западно—славянскихъ писателей.

Послѣдніе годы поставили передъ нами во всемъ объемѣ одну изъ наименѣе разработанныхъ соціальныхъ проблемъ — проблему своеобразія каждой національности. Обостреніе національнаго чувства, національнаго паѳоса и національныхъ антагонизмовъ во всей Европѣ (и во всемъ мірѣ) заставляетъ многихъ мыслителей задуматься надъ вопросомъ, чѣмъ же опредѣляются особенности каждой національной культуры, признаки, объединяющіеся въ нѣсколько расплывчатомъ понятіи «народной души».

Можетъ быть, наиболѣе глубокія и обобщающія мысли по этому поводу, по анализу самаго понятія «національизма» высказаны Рабиндранатомъ Тагоромъ въ его книжкѣ «Національизмъ».

Но изъ богатой литературы по національному вопросу, выросшей въ военное и послѣвоенное время, мы остановимся только на нѣкоторыхъ иностранныхъ писателяхъ, затронувшихъ эту проблему въ отношеніи къ русской національности и русской культурѣ.

Наиболѣе серьезными изъ этихъ книгъ, часто написанныхъ въ пылу военнаго ожесточенія, столь мѣшавшаго научной объективности, являются двѣ книги, написанныя по-польски, и одна — по-нѣмецки.

Онѣ не равноцѣнны ни по именамъ авторовъ, ни по научному методу, ни по результатамъ оцѣнки. Но у нихъ есть общая черта. Всѣ онѣ отводятъ главное, основное мѣсто въ объясненіи особыхъ чертъ русской культуры, русской народной души — ея религіознымъ основамъ, всему своеобразію православія, какъ особаго культурно-историческаго типа христіанства.

Съ этой точки зрѣнія всѣ эти три книги должны насъ заинтересовать.

Начнемъ съ польскихъ книгъ. Обѣ онѣ принадлежатъ перу двухъ крупныхъ ученыхъ. Извѣстный Львовскій историкъ проф. Станиславъ Кутшеба озаглавливаетъ свою книгу: «Противоположности и источники польской и россійской культуры».*) Еще болѣе

*) Stanislaw Kutzeba. Przecwieństwa i zródla polskiej i rosyjskiej kultury. Lwow. 1916, pag. 83.

извѣстный намъ Краковскій профессоръ Маріанъ Здѣховскій, авторъ работъ о русскомъ, польскомъ и славянскомъ мессіанизмѣ, выпускаетъ въ 1920 г. сборникъ статей подъ заглавіемъ: «Россійскія вліянія на польскую душу».*)

Казалось бы именно, что отъ этихъ двухъ авторовъ, сыновей сосѣдняго, близкаго, братскаго народа, связаннаго съ нами столь тѣсно долгими историческими судьбами, можно было ожидать наибольшаго проникновенія въ область родственной имъ русской души и русской культуры.

Но данныя книги оставляютъ въ насъ чувство сильнаго разочарованія въ степени и возможности пониманія насъ ближайшими сосѣдями нашими и братьями. Слишкомъ много горечи, слишкомъ много яду внесено исторіею въ мартирологъ польско-русскихъ отношеній, въ тысячелѣтнее всегда насильственное сожительство. Нѣтъ страшнѣе и глубже ненависти, чѣмъ если она возгорится между родными братьями, говоритъ мудрая сербская пословица.

И обѣ разбираемыя книги, къ сожалѣнію, подтверждаютъ ее. Выпущенныя въ свѣтъ въ годы обострения русско-польскихъ отношеній (одна въ 1916 г. въ годъ активнаго выступленія легіоновъ Пилсудскаго противъ Россіи, вторая въ 1920 г. — передъ походомъ Пилсудскаго на Кіевъ), онѣ не даютъ того безпристрастія, котораго мы могли бы ожидать отъ нихъ по почтеннымъ именамъ ихъ авторовъ. Вмѣсто того, чтобы указать черты славянской общности въ русской и польской душѣ (такъ вѣдь поступалъ когда-то самъ же М. Здѣховскій въ своихъ первыхъ книгахъ), они оба заостряютъ противоположность между русской и польской культурою, полярность этихъ культуръ, извѣстную ихъ враждебность.

Книга Кутшебы — отвѣтъ на заданный авторомъ самому себѣ вопросъ: «чѣмъ объяснить наслѣдственность вражды, антагонизмъ между Польшею и Россіею, который длится столько вѣковъ, несмотря на общность славянской крови?» (вступленіе). Именно антагонизмъ между русской и польской душой, по мнѣнію Кутшебы, и является основнымъ факторомъ ихъ отношеній. Для объясненія этого антагонизма авторъ слѣдуетъ довольно упрощенному пріему — даетъ общую отрицательную характеристику русской культуры въ сравненіи съ положительной культурой польской, исходя изъ кардинальнаго факта — противопоставленія православія католичеству.

---

*) M. Zdziechowsky. Wpływy rosyjskie na dusze polską. Krakow. 1920, p. VII + 155.

Есть политическій антагонизмъ между обоими народами: борьба за «русскія» (литовско-русскія, скажемъ мы) земли (стр. 7—14); есть національный антагонизмъ, обострившійся въ XIX вѣкѣ, благодаря «неравному браку», заключенному въ 1815 г., — соединенію Ц. Польскаго съ Россійской Имперіей и дальнѣйшимъ грустнымъ судьбамъ этой уніи (стр. 14—24).

Но даже еслибъ этихъ причинъ не было, еслибъ онѣ были вполнѣ устранены, все же остался бы глубокій, коренной антагонизмъ, «взаимное отталкиваніе польской и русской культуры» (стр. 21).

Наиболѣе рѣзкую противоположность Кутшеба видитъ въ четырехъ культурныхъ областяхъ: въ религіи, въ правѣ, въ характерѣ и обычаяхъ обоихъ народовъ. И основнымъ факторомъ являются различія въ религіи, всѣ остальныя — лишь производныя изъ этого кардинальнаго фактора.

«На культуру народа религія, исповѣдуемая имъ, производитъ безгранично сильное вліяніе не только тѣмъ, что она разрѣшаетъ величайшую загадку человѣческаго духа, вопросъ о загробной жизни, и примиряетъ жизнь со смертью, не только тѣмъ, что она (религія) правитъ обществомъ черезъ посредство создаваемыхъ ею учрежденій, — но прежде всего тѣмъ, что она касается глубинъ человѣческихъ понятій и чувствъ, опредѣляетъ ихъ цѣнность, утверждаетъ ихъ бытіе своими заповѣдями, изъ коихъ зачастую однѣ. воспринятыя правомъ, становятся правовыми нормами, а другія, существуя рядомъ съ правомъ, создаютъ нѣкій естественный порядокъ, обязательный для всѣхъ, становящійся мѣриломъ въ нравственномъ отношеніи для людей, для ихъ добродѣтелей и пороковъ. Церковь создаетъ понятія совѣсти и вѣчности, предписываетъ основы любви и прощенія, чистоты мысли и дѣлъ, смиренія и покаянія и т. п.» (стр. 26). И даже личности, безразличныя къ церкви или бунтующія противъ церкви, цѣликомъ, «всѣмъ своимъ существомъ пребываютъ въ понятіяхъ той церкви, которая была церковью всего народа» (стр. 26).

Этотъ длинноватый, но прекрасный періодъ отлично опредѣляетъ все значеніе, которое польскій ученый придаетъ церкви въ созданіи національнаго типа народной души.

И дальнѣйшее изложеніе Кутшебы все направлено къ одной цѣли — подчеркнуть различіе православія и католичества, какъ «глубочайшаго элемента антагонизма» обоихъ народовъ.

Въ этомъ противопоставленіи Кутшеба мало самостоятеленъ. Онъ слѣдуетъ почти цѣликомъ за докладомъ проф. Гарнака о ду-

хѣ восточной церкви, прочтенномъ въ 1913 г. по поводу Балканской войны.*)

Различіе восточной и западной церкви заключается не столько въ догматическихъ отличіяхъ, не во внѣшнемъ фактѣ папской власти даже, а въ самомъ д у х ѣ обѣихъ церквей, въ антитезѣ понятій, восходящихъ еще къ антитезѣ римскаго и эллинскаго (неоплатоническаго) міросозерцанія. Догматически обѣ религіи — религіи искупленія. Но въ понятіи сущности искупленія, его цѣли и путей къ нему, различенъ духъ обѣихъ церквей. Восточная церковь занята главнымъ образомъ вопросомъ объ искупленіи отъ с м е р т и, вопросомъ о самой смерти и о будущей жизни во Христѣ. Блаженство возможно лишь въ будущей жизни. Отсюда преобладаніе литургіи, ибо она уноситъ въ небо, даетъ вѣрнымъ предвкушеніе вѣчнаго блаженства. Потому восточная литургія отличается экстатически-мистическимъ характеромъ, какъ прообразъ царства Божія во всей его ослѣпительности. Въ связи съ этимъ стоитъ и культъ образовъ, какъ видимыхъ ликовъ нездѣшняго міра».

«Результаты этого духа восточной церкви особенно проявляются во взглядѣ на жизнь, въ ея оцѣнкѣ. Блаженство — лишь за гробомъ, тамъ искупленіе, тамъ добродѣтель. Міръ, въ коемъ мы живемъ, лежитъ во злѣ: онъ — созданіе діяволовъ, въ немъ нѣтъ добра, не найти его и незачѣмъ стараться его исправить. Въ немъ царствуетъ тьма и безнадежность. Неправедны и внѣшнія формы политической и юридической жизни, связывающія людей. Главныя добродѣтели людей — пассивныя: незачѣмъ противиться злу, и не къ чему, — вѣдь весь смыслъ лишь въ будущей жизни! Посему надо бѣжать отъ этого міра, отъ его занятій, отъ его радостей и заботъ, и отъ людей. Главное воплощеніе этого отвращенія отъ жизни — монашество. Типъ восточнаго монаха — аскетъ, пустынникъ. Онъ покинулъ міръ, не хочетъ знать его, чтобы не сталкиваться со зломъ; онъ отрекается отъ всего, онъ бьетъ поклоны, умерщвляетъ плоть, живетъ лишь въ поклоненіи Божеству, въ мысляхъ о блаженствѣ — послѣ смерти. Въ этомъ такой огромный, безграничный пессимизмъ!» (стр. 31—32). И цитируя уже не Гарнака, а своего соотечественника, Влад. Яблоновскаго, авторъ заключаетъ: «на Востокѣ христіанская культура выростила самый черный цвѣтокъ пессимизма». Этотъ пессимизмъ

*) Adolf Harnack. Der Geist der morgenländischen Kirche im Unterschied von der abendländischen. Sitzungsbericht der Königl. preuss. Akademie der Wissenschaft. Berlin 1913.

въ отношеніи къ жизни и міру, къ его учрежденіямъ и творчеству, къ красотѣ его и утѣхамъ, Кутшеба находитъ у самыхъ выдающихся изъ русскихъ мыслителей.

Изъ этой предпосылки старается онъ объяснить и отношеніе церкви къ государству. «Занятая лишь мыслью о будущемъ блаженствѣ вѣрующихъ, восточная церковь не требуетъ себѣ государственной власти.

Для нея важно лишь поддержаніе традиціи, у нея нѣтъ никакой потребности въ эволюціи, эволюція для нея недопустима. Церковь не ставитъ себѣ земныхъ задачъ и потому охотно подчиняется государю, лишь бы государь былъ православнымъ. И восточная церковь срастается съ отдѣльными государствами, народами, благодаря чему создаются отдѣльныя національныя церкви.»

Есть, по мнѣнію Кутшебы, извѣстное расхожденіе между духомъ восточной церкви, «не желающей знать о мірской жизни», и задачами государства, занятаго устроеніемъ именно мірской жизни (стр. 35). Поэтому для автора наиболѣе послѣдовательнымъ православнымъ является Л. Толстой — этотъ «православный монахъ, хотъ и не въ рясѣ», зашедшій въ отрицаніи государства и міра до послѣдняго предѣла. «Хоть и отлученный отъ православія, онъ могъ явиться только изъ православія».

Такова яркая картина духа православія въ изображеніи польскаго историка.

А католичество? «И католичество видитъ сущность религіи въ искупленіи отъ грѣха и смерти. Но смерть не простираетъ въ немъ своихъ черныхъ крыльевъ, чтобы заслонить міръ отъ глазъ людей» (стр. 36). Для католичества кардинальный догматъ— искупленіе отъ грѣха. Кто избавился отъ грѣха на землѣ путемъ добрыхъ дѣлъ, для того уже перестаетъ существовать смерть. Поэтому важнѣе всего нравственная жизнь и добрыя дѣла на землѣ.

Поэтому таинства преобладаютъ надъ литургіею въ католичествѣ, ибо онѣ очищаютъ душу, особенно важнѣйшее изъ нихъ— покаяніе. Покаяніе — сильнѣйшее лѣкарство католичества въ терапіи души.

И задача ксендза — не литургисать только, а быть учителемъ, пастыремъ душъ.

Отсюда и совершенно иное отношеніе этой церкви къ государству и міру. На землѣ можно достичь искупленія, на землѣ можно строить царство Божіе. Надо и можно бороться со зломъ въ мірѣ, можно воспитать людей для царства Божія на землѣ, можно свести его съ неба на землю (стр. 37). Оптимистиченъ взглядъ

католичества на міръ, на его красоты. Аскетизмъ не характеренъ для католичества. Дѣятельные и хозяйственные бенедиктинцы и кармелиты — вотъ образцы западныхъ монаховъ. И чистѣйшая фигура католичества — Францискъ Ассизскій благословляетъ красочность міра. Наконецъ, Лойола провозглашаетъ принципъ, что іезуитъ долженъ знать міръ во всѣхъ его проявленіяхъ, во всемъ его знаніи.

Разъ западная церковь строитъ царство Божіе на землѣ, то ей нужна свѣтская власть. Во власти папы осуществляетъ она свой идеалъ и стремится подчинить себѣ государства ради единства Божія стада. Она должна быть свободной отъ государственнаго принужденія, она борется за свою свободу отъ государства и теперь. Поэтому католическая церковь — защитникъ правъ свободы человѣческаго духа, потому она проникнута духомъ вѣротерпимости, потому она проникнута духомъ эволюціи (Sic p. 39 — 40).

Исходя изъ этого, яркаго и не требующаго коментаріевъ, противоставленія чернаго православія и розоваго католичества. Кутшеба строитъ и остальныя свои антитезы. Всюду тѣ же крайности. Въ области правовой культуры — весь Западъ воспитался на конституціонализмѣ, на системѣ субъективныхъ публичныхъ правъ, выросшей изъ иммунитетовъ церкви и сословныхъ привиллегій (въ Польшѣ уже съ 14 вѣка). А Востокъ тонетъ въ безправіи. Церковь принесла на Русь Византійское начало: Princeps legibus solutus est (p. 52). И Москва не признаетъ ни субъективныхъ ни сословныхъ правъ. Безпощадной рукой уничтожаетъ она княжескія вольности и Новгородскую «старину». Деспотизмъ создалъ неуваженіе къ праву въ русскомъ характерѣ и переоцѣнку творческой силы и мощи государства.

Въ народномъ характерѣ опять тѣ же кардинальныя расхожденія. Характеръ народа создается подъ вліяніемъ государства и церкви, обуздывающихъ похоти и своеволіе понятіями вины, грѣха и наказанія. Западные народы прошли эту школу, къ ихъ числу относятся и поляки.

Но русская душа не знаетъ этихъ сдержекъ: въ ней преобладаютъ чувства и чувственность. Иванъ Грозный, Петръ Великій, Екатерина II — образцы русской необузданной «широкой натуры». Русская душа не знаетъ равновѣсія, ее характеризуютъ отвращеніе къ умѣренности, вѣчныя крайности и пессимизмъ, выросшій изъ религіозныхъ взглядовъ русскаго православія. (p. 68).

И русское общество тоже проходило школу у государства и церкви. Но они не сумѣли его воспитать.

Русская церковь обращала больше вниманія на внѣшность, на формы культа, чѣмъ на духовное воспитаніе вѣрующихъ. А государство дѣйствовало лишь угрозами...

Наконецъ, и въ обычаяхъ, въ культурѣ общежитія тѣ же различія. Западъ, подъ вліяніемъ того же католицизма, создалъ понятіе рыцарства. Христіанскій рыцарь — защитникъ вдовъ и сиротъ, ревнивый хранитель своей чести и слова, поклонникъ Прекрасной Дамы, выросъ цѣликомъ на почвѣ католицизма. Съ исчезновеніемъ рыцарства какъ сословія, выработанный имъ высокій идеалъ житейскаго поведенія продолжаетъ оставаться и вліять на культуру остальныхъ слоевъ общества. Для Польши характерно распространеніе шляхетскаго гонора и обхожденія среди широкаго мѣщанства и крестьянства даже (стр. 77).

Опять таки, Россія не знала рыцарства. Ея воспитатели — Византія и Татары не знали идеала чести, а лишь идеалъ послушанія, челобитія, смиренія и придворной лести. Достаточно сравнить два житейскихъ идеала — «Домострой» и современнаго ему «Дворянина» Луки Горницкаго (приспособленіе къ польскимъ условіямъ извѣстнаго Кастильона).

И если сейчасъ тонкій слой русскаго дворянства, офицерства приблизился къ западнымъ рыцарскимъ понятіямъ, то огромное большинство народа чуждо западной психикѣ. «И полякъ не пойметъ типовъ Достоевскаго, не пойметъ босяковъ Горькаго, не знающихъ, что такое честь.» (стр. 78).

Таковы главныя положенія любопытной книги проф. Кутшебы, положенія весьма печальнаго характера. Кардинальныя различія восточнаго и западнаго христіанства обусловили собою глубокое расхожденіе во всѣхъ областяхъ культуры между двумя братскими народами. Но неужели это расхожденіе неизмѣнно. неужели постоянное общеніе между Россіей и Польшей не можетъ создать взаимныхъ вліяній, перекинуть мостикъ черезъ глубокую. черную пропасть?

Какъ историкъ, проф. Кутшеба остановился и на этомъ вопросѣ въ заключеніи своей книги.

Но, разсматривая исторію взаимныхъ вліяній Россіи и Польши, онъ приходитъ къ неутѣшительнымъ выводамъ. Еще въ началѣ нашей исторіи различія были меньше. Но съ XV вѣка антагонизмъ церквей усилился. Въ XV и XVI окончательно разошлись дороги, по которымъ пошли русское и польское право, нравы и обычаи (стр. 81).

И даже XIX вѣкъ не далъ почти ничего въ области взаимныхъ вліяній. Трудно усмотрѣть какое либо значительное вліяніе Польши на русскую культуру XIX в. (въ сравненіи съ громадной ролью всей западной культуры вообще). А обратныя вліянія Россіи на Польшу или равны нулю (въ области религіи), или незначительны и обычно вредны (въ области права, обычаевъ и литературы).

Итакъ, пропасть между русской и польской культурой существуетъ и будетъ существовать долгіе годы — вотъ общій выводъ книги.

Подробное изложеніе этой книги избавляетъ насъ отъ обязанности разбирать ее и опровергать тѣ ошибочные выводы, которые дѣлаетъ проф. Кутшеба, исходя нерѣдко ихъ правильныхъ посылокъ. Намъ кажется, что каждому безпристрастному читателю ясна основная ошибка его книги — преувеличенное заостреніе противоположностей польской и русской культуры, получаемое довольно простымъ методомъ: отнесенія всѣхъ положительныхъ чертъ христіанскаго міропониманія въ кредитъ католичеству, всѣхъ отрицательныхъ (по отношенію къ земному міру) — въ дебетъ православію. Этотъ пріемъ привелъ и ко всей дальнѣйшей окраскѣ книги: накопленію свѣтлыхъ красокъ на одной сторонѣ и сгущенію тѣней на другой. Отъ этого книга выигрываетъ въ яркости, но много теряетъ въ убѣдительности.

II.

Въ яркой книгѣ проф. Кутшебы русская и польская культура стоятъ какъ Ариманъ и Ормуздъ, какъ Чернобогъ и Бѣлобогъ, другъ противъ друга; онѣ такъ рѣзко очерчены и противоположны, что взаимныя вліянія между ними едва ли возможны. Интереснаго вопроса о взаимодѣйствіи культуръ проф. Кутшеба едва коснулся въ заключеніи своей книги.

Но вопросъ о взаимныхъ вліяніяхъ — главное содержаніе сборника статей проф. Здѣховскаго. Основная посылка его приблизительно та же. Восточная темная русская душа — антитеза западной, свѣтлой польской душѣ. Но къ ужасу своему онъ замѣчаетъ, что между ними нѣтъ непроходимой пропасти, что русская душа все сильнѣе и пагубнѣе вліяетъ на польскую душу; по поводу этого «растлѣвающаго вліянія Востока» авторъ и счелъ нужнымъ бить въ набатъ.

Самое страшное въ русской душѣ для Здѣховскаго ея максимализмъ, очаровавшій Польшу.

Стремленіе къ абсолютному совершенству во что бы то ни стало — вотъ, сущность русскаго максимализма. Проявленіе его авторъ видитъ въ трехъ областяхъ: въ области морали (въ этомъ очарованіе русской литературы), въ области общественной (стремленіе къ осуществленію рая земного, питающее русскую революцію) и въ области политической (гдѣ догматъ всемірной самодержавной имперіи руководилъ русской политикой). «Съ этихъ трехъ сторонъ максимализмъ произвелъ натискъ на польскую душу, стремясь ее обольстить и растлить»... (р. VI).

Эту страшную опасность Здѣховскій, по собственнымъ словамъ, почувствовалъ еще въ 1911 — 12 году. И самая ранняя изъ статей его сборника: «Нѣсколько мыслей надъ гробомъ Столыпина» посвящена политическому максимализму Россіи — ея націонализму, для характеристики котораго Здѣховскій не находитъ достаточно рѣзкихъ словъ. Полное нравственное одичаніе — вотъ, по его мнѣнію, сущность русскаго политическаго максимализма, воплотившагося въ двухъ крайностяхъ: въ реакціонномъ націонализмѣ и во все уничтожающемъ духѣ бунта и революціи. И цитируя слова О. Шарапова о томъ, что «Россія—прогрессивный паралитикъ, лишенный надежды на выздоровленіе», Здѣховскій предрекаетъ, что Россія сыграла уже свою политическую роль: она создала государство, которое разлагается на нашихъ глазахъ и превратится въ хаосъ (это писано въ 1911 г.). Если есть что цѣнное въ русской культурѣ, то это не ея государственность, а исканія русской религіозной души, въ своемъ максимализмѣ взыскующей царства Божія.

Задачѣ опредѣлить основныя черты русской религіозности посвящена вторая статья сборника: «Антиноміи русской души» (1916 г.). Она почти цѣликомъ состоитъ въ изложеніи извѣстной статьи Н. А. Бердяева: «Душа Россіи». Въ рѣзкихъ утвержденіяхъ и антитезахъ Бердяева Здѣховскій съ удовольствіемъ видитъ полное подтвержденіе своей любимой мысли о максимализмѣ русской души. Въ извѣстной, жуткой противорѣчивости своей Россія — «самая государственная... и самая безгосударственная страна въ мірѣ», самая націоналистическая и наиболѣе стыдящаяся своей національности. Россія — страна безграничной свободы духа, странничества и исканія Божьей правды — и страна неслыханнаго сервилизма и покорности, консерватизма.

Въ своихъ гигантскихъ размахахъ русскій духъ устремленъ къ послѣднему и окончательному, къ абсолютному во всемъ, къ абсолютной свободѣ и абсолютной любви.

Отсюда бездарность его въ созданіи средней культуры. «Такъ какъ царство Божіе есть царство абсолютнаго и конечнаго, то русскіе легко отдаютъ все относительное и среднее во власть царства Діавола. Русскій духъ хочетъ священнаго государства въ абсолютномъ и готовъ мириться со звѣринымъ государствомъ въ относительномъ. Онъ хочетъ святости въ жизни абсолютной, и только святость его плѣняетъ, и онъ же готовъ мириться съ грязью, съ низостью въ жизни относительной.»*)

Исходя изъ этихъ предпосылокъ Бердяева, Здѣховскій даетъ интересныя сопоставленія русскаго и польскаго мессіанизма. Для обоихъ народовъ религіозный мессіанизмъ является однимъ изъ значительнѣйшихъ духовныхъ теченій. «Но менѣе апокалиптическій, польскій мессіанизмъ не порывалъ съ дѣйствительностью, хотѣлъ держаться земли, былъ въ сущности перестановкой нашихъ надеждъ изъ ближайшаго будущаго въ неопредѣленную даль. Въ нашихъ мечтахъ и надеждахъ мы старались или стоять на твердой почвѣ (Товянскій, Мицкевичъ, Цѣшковскій), или переносили ихъ въ горній міръ, чтобы, свѣтя намъ оттуда, эти мечты были стимуломъ для усилій въ достиженіи общей цѣли (Красинскій, Словацкій).

Въ сравненіи съ нашимъ мессіанизмомъ, русскіе мессіанисты менѣе реальны и болѣе логичны. Они ждутъ космическаго преображенія земли и человѣка. Съ этой точки зрѣнія нашъ мессіанизмъ скученъ для русскихъ — когда онъ ступаетъ по землѣ, безсодержателенъ — когда онъ взлетаетъ надъ землею; онъ не нашелъ у нихъ ни симпатій, ни отголосковъ; они хотятъ оставаться на землѣ, но до глубины преобразить эту землю.»**)

Но этотъ подвигъ, это чудо неосуществимо на землѣ. Потому русская душа, въ своемъ стремленіи къ святости, къ чуду становится пассивною, созерцательною, такъ легко опускаетъ крылья въ борьбѣ со зломъ внѣшняго міра. «Принципъ: в с е и л и н и ч е г о, обычно въ Россіи оставляетъ побѣду за н и ч ѣ м ъ». «Всякій человѣческій идеалъ совершенства, благородства, чести, чистоты, свѣта представляется русскому человѣку малоцѣннымъ, слишкомъ мірскимъ, средне-культурнымъ. И колеблется русскій человѣкъ

*) Цитирую по мало извѣстной заграницей книгѣ Н. А. Бердяева. Судьба Россіи. Москва 1918, стр. 3—26.

**) Zdziechowski. Wpływy rosyjskie... p. 17—18.

между началомъ звѣринымъ и ангельскимъ, мимо начала человѣческаго. Для русскаго человѣка характерно это качаніе между святостью и свинствомъ. Если нельзя быть святымъ, то не такъ уже важно, быть ли мошенникомъ или честнымъ.»*)

Этотъ внутренній разладъ въ русской душѣ ведетъ къ фатализму, къ примиренію съ самой худшей дѣйствительностью, по словамъ Здѣховскаго. Бездѣйственность, пассивность послѣ краткаго порыва — вотъ основы русской души, тѣсно связанныя съ ея религіознымъ максимализмомъ.**)

Жуткому очарованію того же максимализма въ иной области — въ литературѣ и вліянію его на польскую душу посвящена слѣдующая статья Здѣховскаго: «Руссификація въ литературѣ». На примѣрѣ Ал. Закржевскаго***) видитъ профессоръ это страшное увлеченіе. Закржевскій презираетъ польскую литературу, застывшую въ націонализмѣ, презираетъ во имя русской литературы, «родившейся изъ культа страданія, ставшей истинной теургіею, якоремъ спасенія міра, провозвѣстникомъ его религіознаго возрожденія.» Эта добровольная руссификація поляковъ страшитъ краковскаго профессора, и онъ живописуетъ ее въ формѣ разговора со спутникомъ по вагону, тоже полякомъ, влюбленнымъ въ русскую литературу: — «Всечеловѣчность, всеобъемлемость русской души — вотъ то, что привлекаетъ польскую молодежь. Ни одна западная литература не достигаетъ такихъ метафизическихъ и этическихъ глубинъ, такого мученичества, такой страстной тоски по царству Божію». «Россія — единственный народъ, мыслящій не о данномъ моментѣ, а о вѣчности, не о земномъ благополучіи, а о градѣ небесномъ, — и потому вѣрю я, что въ ней побѣдятъ не лозунги разрушенія и хаоса, а Христосъ.» Въ возраженіяхъ своему фанатическому собесѣднику проф. Здѣховскій старается подчеркнуть уже знакомыя намъ отрицательныя черты русскаго максимализма. Слишкомъ высокій идеалъ приводитъ къ житейской фальши, къ разладу съ жизнью, къ отрицанію міра и отрицанію

---

*) Н. Бердяевъ. О святости и честности (1916) въ томъ же сборникѣ «Судьба Россіи», стр. 74—80.

**) По мнѣнію Здѣховскаго, проповѣдь творчества, творческаго дерзанія Н. А. Бердяева одинока среди русскаго общества, идетъ въ разрѣзъ съ его настроеніями. Бердяевскую философію творчества и дѣйственности Здѣховскій считаетъ проявленіемъ польской крови, текущей въ жилахъ Бердяева — до того эта философія не свойственна русской душѣ. Zdziechowski, op. cit, p. 44.

***) Поляка по рожденію, но страстнаго поклонника русской литературы, автора книгъ: «Сверхчеловѣкъ надъ бездной. К. 1911», «Карамазовщина. К. 1912», «Подполье. К. 1912», «Религія. К. 1913».

христіанства даже. И потому Здѣховскій съ особеннымъ вниманіемъ останавливается на Розановѣ, на его зловѣщемъ душевномъ раздвоеніи и иногда кощунственной борьбѣ съ Христомъ. Аморализмъ (какъ слѣдствіе слишкомъ высокаго моральнаго идеала) — вотъ, по мнѣнію Здѣховскаго, главная черта современной русской литературы.

Наконецъ, послѣднее и самое страшное искушеніе въ духѣ русской революціи, въ ея максимализмѣ, еще съ 60-хъ годовъ привлекавшей многія польскія души. Но обольстительныя обѣтованія коммунизма несутъ за собой отрицаніе демократизма, отрицаніе религіи и нравственности. Противъ большевистскаго варварства (психологически глубоко заложеннаго въ русской душѣ) Польша должна встать, какъ «antemurale christianitatis». Во имя истиннаго христіанства она должна стряхнуть съ себя всякую заразу русскаго максимализма.*)

Итакъ, несмотря на нѣсколько другой подходъ къ темѣ, общій смыслъ книги Здѣховскаго близокъ къ книгѣ Кутшебы. Русская душа враждебна польской душѣ. Между ними пропасть. Если она заполнялась въ послѣднія десятилѣтія, то въ этомъ страшная опасность. Необходимо вновь углубить эту пропасть, чтобы отгородиться отъ русскаго пессимизма и максимализма, тлетворныхъ явленій, выросшихъ на почвѣ русскаго православія.

III.

Такъ понимаютъ Россію поляки, въ лицѣ двухъ крупнѣйшихъ своихъ ученыхъ. Вмѣсто того, чтобы возражать имъ, перейдемъ къ разбору третьей книги по данному вопросу, написанной другимъ славяниномъ — чехомъ П. Копалемъ.**) Его характеристика православія и русской культуры даетъ часто исчерпывающій отвѣтъ на утвержденія обоихъ польскихъ профессоровъ.

Написанная еще до войны, напечатанная въ 1914 г., но появившаяся въ свѣтъ только послѣ окончанія войны, эта книга старается наиболѣе глубоко обдумать проблему славянства въ его религіозной сущности и въ отношеніи къ германскому духу.

По любопытному совпаденію, и эта книга имѣла толчкомъ къ своему появленію цитированную уже статью А. Гарнака о «духѣ

*) Таковъ общій смыслъ двухъ послѣднихъ статей: «Революція и руссификація», «Страхъ какъ факторъ руссификаціи», центръ тяжести которыхъ въ изложеніи политическихъ событій послѣднихъ лѣтъ.

**) Pawel Kopal. Das Slawentum und der deutsche Geist. Problem einer Weltkultur auf Grundlage des religiösen Idealismus. Jena 1914, p. 192.

восточной церкви». Но въ отличіе отъ Кутшебы, Копаль не соглашается съ Гарнакомъ, съ его антитезой восточнаго и западнаго христіанства.

Нѣтъ непроходимой пропасти, нѣтъ противоположности между восточнымъ и западнымъ христіанствомъ. Если есть извѣстное своеобразіе у славянско-православнаго Востока, то оно не страшно Западу, а только полезно ему, можетъ омолодить его (стр. 16).

У обѣихъ церквей общіе корни, общія нравственныя идеи и исходящія изъ нихъ устремленія. Главное для обѣихъ церквей — то, что для нихъ общее и основное, единое на потребу. А это есть Евангеліе, нравственный и религіозный идеализмъ котораго былъ одинаково горячо пережитъ и на Востокѣ и на Западѣ. На Евангеліи основана вся нравственно-религіозная культура христіанства.

Изъ глубокой сокровищницы Евангелія протестантская религія почерпнула два главныхъ мотива: прощенія грѣховъ (per gratiam gratis datam) и вѣчной жизни, связанной съ идеей царства Божія.

Но есть еще одна черта въ глубинахъ Евангелія. Его надо разсматривать не только какъ ученіе о спасеніи отдѣльной души, о ея отношеніи къ Богу (какъ это дѣлаетъ протестантство), но какъ благую вѣсть о спасеніи в с е г о человѣчества, какъ единаго цѣлаго. Эта мысль о спасеніи всего міра—важнѣйшая въ Евангеліи. Личность не можетъ спастись раньше міра, безъ связи съ міромъ. Объ этомъ благовѣствуетъ ап. Павелъ: «якоже единаго прегрѣшеніемъ во вся человѣки вниде осужденіе, такоже и единаго оправданіемъ во вся человѣки вниде оправданіе жизни».*) Только въ единеніи съ міромъ, во вселенской любви, оправданіе ветхаго Адама, и о Христѣ всѣ оживутъ.**) Этотъ то мотивъ вселенскаго спасенія и любви, создающій всеобщую идеалистическую этику, звучащій въ проповѣди ап. Павла, особенно сильно воспринятъ именно православнымъ Востокомъ. Но вмѣстѣ съ тѣмъ нельзя утверждать (какъ Гарнакъ), что мотивъ преодолѣнія грѣха отдѣльною личностью звучитъ на Востокѣ слабѣе, чѣмъ на Западѣ. Нѣтъ, русская душа, русская литература пережили его не менѣе сильно, чѣмъ Западъ.

Замѣтимъ, что говоря о Востокѣ, Копаль считаетъ за quantités négligeables грековъ и румынъ, а изъ славянъ для него без-

*) Римл. V—18.
**) I Кор. XV—22.

условно важнѣе всѣхъ «гигантски выросшій русскій духъ»; предпосылка Копаля — «что Россія одна стала всемірно-историческимъ представителемъ восточнаго христіанства, и потому противопоставленіе между Западомъ и Востокомъ есть противопоставленіе между руководящими культурами Запада и Россіею.»

И въ русской литературѣ (которая для Копаля является истиннымъ выраженіемъ русскаго религіознаго духа), мотивъ грѣховности особенно глубокъ у Достоевскаго и у Толстого. Эта мысль о грѣховности для нихъ не продуктъ искусства, далекаго отъ жизни, а плодъ совмѣстнаго переживанія писателей съ душою народа.

На этомъ пунктѣ Копаль особенно настаиваетъ, ибо если Гарнакъ обосновываетъ непреодолимую противоположность Востока и Запада на предполагаемомъ ослабленіи мотива грѣховности на Востокѣ, то, установивъ полное наличіе этого мотива въ сознаніи Востока, мы прійдемъ къ принципіальной идейной общности обѣихъ половинъ христіанскаго міра.

А эта общность дѣлаетъ Русскую вѣру способной ко всѣмъ задачамъ, выросшимъ на почвѣ христіанскаго идеализма, и можно ожидать, что Россія переработаетъ и продолжитъ всѣ постулаты Запада. «Участіе Россіи во вселенской культурѣ не есть паразитарная рецепція, а конгеніальная концепція на почвѣ христіанскаго идеализма» (стр. 22). И русская культурная работа есть продолженіе и итогъ всей европейской культуры.

Россія, говоритъ въ слѣдующей главѣ Копаль,*) собственно говоря,—единственная страна, гдѣ восточно-христіанская культура нашла свое полное выраженіе. Въ своей исторической жизни русскій (главнымъ образомъ великорусскій) народъ глубоко увѣровалъ въ христіанство и пережилъ его во всей полнотѣ. Россія даетъ міру не только образы аскетизма (какъ слѣдовало бы по Гарнаку), но и евангельское пониманіе человѣка, какъ созданія Божія, предназначеннаго еще на этой землѣ ко спасенію, человѣка, какъ сына Божія, возрождаемаго по милости Божіей. Подъ догматической исторіей церкви течетъ глубокій потокъ — своя эзотерическая исторія русской церкви, живое сказаніе о кроткихъ, иже наслѣдятъ землю. И въ русской церкви, и въ русской жизни, и въ русской литературѣ (старецъ Зосима, Митя, Раскольниковъ) находимъ мы р а д о с т н о е преодолѣніе грѣха.

Въ особенности же мотивъ любви (и вселенскости — Allheit) становится отличительнымъ признакомъ русскаго духа. Въ поис-

*) Cap. V. Die Entwicklung der russischen Frömmigkeit als Sündenvergebung und Liebe.

кахъ этой любви мучаются и Алеша, и Иванъ, и длинный рядъ героевъ Достоевскаго. Этотъ мотивъ, поблѣднѣвшій на Западѣ, перечувствованъ Россіею, и въ этомъ ея преимущество и сила.

Если Гарнакъ говоритъ, что «славянскій духъ ничего не измѣнилъ въ византійской церкви», то это глубоко невѣрно. Конечно, онъ не измѣнилъ догмы. Но русское благочестіе — крупная прибавка къ этой догмѣ. Глубокое пониманіе Евангелія въ русскомъ народѣ (благодаря тому, что церковь дала его ему въ руки) дало ему нравственную силу въ его страданіяхъ и лишеніяхъ и создало идеалъ народа — богоносца, народа, объединеннаго въ дѣйственномъ христіанствѣ. Русское благочестіе не есть пережитокъ средневѣковья, «окаменѣвшее третье столѣтіе», какъ показалось Массарику*). Позитивистъ и скептикъ Массарикъ ошибался. Онъ просмотрѣлъ дѣйственную жизненность православія, создающаго творческую силу русскаго народа. Благодаря серьезнымъ историческимъ судьбамъ, русское (и сербское, по словамъ Копаля,) христіанство получило особую жизненность, которая создаетъ изъ него новый типъ христіанства, но на тѣхъ же общихъ всему европейскому міру основахъ.

И Копаль бросаетъ интересную мысль о томъ, что русская литература 19 в. (съ ея религіозными устремленіями) есть возрожденіе христіанскаго Востока. Востоку не хватало Возрожденія, той мощной струи, которая подъ вліяніемъ античности дала Западу новое понятіе, — ц ѣ н н о с т и ж и з н и, цѣнности человѣка.

Сходную роль сыграла на Востокѣ только русская литература, внесшая въ культуру глубокія начала гуманности и любви.

Но и для Запада русской литературѣ предстоитъ высокая, руководящая роль. Въ своей богатой исторіи и духовныхъ исканіяхъ Западъ далъ отвѣты на большинство запросовъ человѣчества. Западъ формулировалъ идею нравственной свободы и автономіи, установилъ методы, по которымъ личность можетъ быть увѣрена въ преодолѣніи грѣха и въ служеніи Богу и ближнимъ, само организованное государство вовлечено въ служеніе индивидууму; казалось бы больше нечего желать? (стр. 50).

Но есть слезы Сонечки Мармеладовой, есть плачъ невиннаго ребенка, — онѣ мѣшаютъ принять міръ. И міръ долженъ быть преображенъ всеобщимъ нравственнымъ подвигомъ. А путь для него не во внѣшней регламентаціи правомъ, не въ человѣческой мудрости, а лишь въ вѣчномъ источникѣ жизни, въ Евангеліи. «И

*) Th. G. Massaryk. Russland und Europa. II—501.

се множае Соломона здѣ» (Ев. Лук. XI — 31). Установить конкретныя отношенія человѣка къ человѣку и къ міру во всей ихъ полнотѣ можетъ только христіанская вѣра. А на этомъ пути русское сознаніе и русская литература есть шагъ впередъ. Русская литература — «новое переживаніе Евангелія». (стр. 56).

Нашъ вѣкъ (особенно на Западѣ) — вѣкъ индивидуализма, вѣкъ духовной разобщенности. Но русская душа все время ищетъ вселенскаго смысла жизни, любви, «соборнаго начала», въ которомъ только личность и живетъ полною жизнью. Ярко выраженныя въ русской литературѣ и въ русской жизни*) начала любви, состраданія, служенія ближнему и человѣчеству — для Копаля проявленія все одной и той же идеи der Allheit, универсализма, вѣрнѣе вселенской любви, какъ руководящаго начала русской души.

Наконецъ, горячая вѣра въ загробный міръ, мысль о потустороннемъ, das Überweltlichkeitsmotiv, вовсе не приводитъ къ пассивному аскетизму, къ ослабленію нравственнаго интереса къ этому міру, какъ это думаетъ Гарнакъ. Она лишь освобождаетъ русскую душу отъ мелочности, отъ будничнаго мѣщанства, создавая болѣе глубокій взглядъ на жизнь (стр. 84). По мнѣнію Копаля, въ связи съ этой чертой находится и широта русской натуры, и нѣкоторая величавость ея. И онъ рисуетъ въ восторженныхъ чертахъ (въ духѣ первыхъ славянофиловъ) картину русской жизни, гдѣ все хорошо — и проникнутыя духомъ этики хозяйственныя кооперації (артели, задруги?), и русская община, и проникнутый любовью чинъ жизни, гдѣ больше состраданія и сорадованія ближнему, чѣмъ въ католическихъ странахъ. Европа въ технически-хозяйственномъ развитіи XIX в. позабыла «человѣка въ себѣ» (den Mensch an sich), этого не сдѣлала Россія. «Если Западъ просвѣтилъ лицо земли искусствами и науками, воспиталъ человѣческую индивидуальность, — то онъ въ XIX в. потерялъ изъ виду потусторонній міръ, и потому потерялъ то спокойствіе и чинность духа, которыя можно найти на Востокѣ. Звучаніе вѣчности въ православіи даетъ жизни нѣчто торжественное, твердое, спокойное, радостное и созерцательное» (стр. 91). Этому долженъ поучиться Западъ у Россіи.

Gesteht! Die Dichter des Orients
Sind grösser, als wir des Okzidents —

восторженно заканчиваетъ Копаль одну изъ главъ своей книги.

*) Копаль останавливается на русскомъ сектантствѣ, на хожденіи въ народъ, стр. 67—68.

Но если русская душа такъ полна нравственнаго богатства, если она даетъ ex oriente lux, то какъ объяснить ея страстную судьбу, ея боренья и страшныя паденія, переживаемыя ею катастрофы?

Въ отличіе отъ предыдущихъ польскихъ писателей, Копаль грѣшитъ тѣмъ, что не замѣчаетъ почти отрицательныхъ началъ въ русской душѣ. Плѣненный ея духовными красотами, онъ прошелъ мимо той глубокой антиномичности, которую усмотрѣлъ въ ней Бердяевъ.

Правда, Копаль замѣчаетъ нѣкоторые недостатки русскаго мышленія. Ему, напримѣръ, не хватаетъ достаточно глубокаго философскаго и религіознаго обоснованія идеи государства. Нѣтъ выросшаго въ реформаціи (по мнѣнію Копаля) пониманія субъективныхъ публичныхъ правъ. Недостаточное вниманіе къ элементу права въ общественной жизни—общая ошибка и славянофиловъ, и А. М. Добролюбова, и Л. Н. Толстого. Россіи не хватаетъ сознанія права, и это задача будущаго ея сотрудничества съ европейской мыслью. Затѣмъ, русская философія, ярко окрашенная идеализмомъ, не выработала еще безукоризненной систематичности и методичности. «Она до сихъ поръ не равноцѣнна русской литературѣ» (с. 111). И здѣсь опять русская мысль нуждается въ совмѣстной работѣ съ западно-европейской, особенно съ нѣмецкой мыслью.

Интересна общая тенденція книги Копаля, — въ отличіе отъ большинства славянскихъ и германскихъ писателей, указать на большое духовное сродство славянской и нѣмецкой культуры, на полную возможность для нихъ совмѣстной работы. Поэтому, въ соотвѣтствіи со своей оріентировкой всей культуры на религіозномъ базисѣ, онъ старается подчеркнуть сродство славянскаго и германскаго религіознаго духа.

Вслѣдствіе этого цѣлая глава его книги посвящена вопросу о реформаціи въ Чехіи и Польшѣ (гдѣ онъ, быть можетъ, нѣсколько преувеличиваетъ роль протестантизма въ чешской и польской культурѣ), другія двѣ главы заняты вопросомъ о точкахъ соприкосновенія русскаго благочестія съ духомъ реформаціи. Русское православіе, обладающее уже указанными великими духовными сокровищами, нуждается въ методахъ реформаціи и «способно къ оплодотворенію реформаціей». Россіи нѣсколько недостаетъ глубокаго религіознаго субъективизма, духа мейстера Экхардта, Лютера, Беме. «И Россіи слѣдуетъ совершить паломничество въ Виттенбергъ, чтобы вдохновиться его духомъ» (стр. 81).

Мы не станемъ сейчасъ обсуждать этихъ любопытныхъ, но весьма спорныхъ пожеланій Копаля, ибо это выходитъ изъ предѣловъ нашей задачи.

Вернемся къ началу нашей статьи. Всѣ разобранныя нами книги одинаково сильно подчеркиваютъ значеніе религіознаго начала въ созданіи русской «народной души». Правда, онѣ держатся зачастую противоположныхъ точекъ зрѣнія и грѣшатъ: однѣ — преувеличеніемъ темныхъ, послѣдняя — преувеличеніемъ свѣтлыхъ ея сторонъ. Но точка зрѣнія Копаля, конечно, кажется намъ ближе къ истинѣ. Если авторы — поляки заостряютъ глубокій разрывъ между восточной и западной культурой (считая поляковъ истинными представителями Запада), то авторъ — чехъ старается найти общіе признаки славянскаго духа и, отдавая должную дань его свѣтлымъ сторонамъ, находитъ однако, что нѣтъ глубокихъ различій между восточной и западной культурой. Дѣти одного христіанскаго міросозерцанія, обѣ онѣ могутъ благотворно вліять другъ на друга, оплодотворятъ другъ друга, сохраняя полное своеобразіе свое. И религіозный идеализмъ славянства, обогащенный логикой германскаго философскаго идеализма, можетъ явить міру богатые и творческіе плоды своего духа, своего стремленія быть на землѣ «истинными чадами Божіими».

Порукой этому, — какъ думаетъ Копаль, — богатое раскрытіе славянской души по преимуществу въ русской церкви и русской литературѣ XIX вѣка.

Ни одна изъ указанныхъ книгъ не дала полнаго и яснаго отвѣта на то, въ чемъ основные признаки русской культуры. Но всѣ онѣ сходятся на томъ, что сущность ея въ православіи, такъ или иначе понятомъ. И въ эти дни мы можемъ надѣяться, что глубокія потрясенія будутъ лишь очищающимъ катарзисомъ для русской души, выкуютъ въ горнилѣ страданій русское религіозное сознаніе и укрѣпятъ извѣчную связь православія съ русской душой, связь, которую не нарушатъ никакія мірскія гоненія.

А. Соловьевъ.

Отдѣлъ III-й

Библіографія

Труды проф. Фр. Гривца о православіи

Начатое епископомъ Дьяковскимъ, Сремскимъ и Боснійскимъ Іосифомъ Штросмайеромъ движеніе въ католической церкви славянскихъ народовъ въ пользу соединенія православной и католической церквей привело къ чрезвычайно интереснымъ и знаменательнымъ съѣздамъ въ моравскомъ городѣ Велеградѣ (1907 — 1911) и создало нѣсколько выдающихся дѣятелей этого направленія. Среди нихъ видное мѣсто занимаетъ Фр. Гривецъ, нынѣ профессоръ Богословской академіи въ Люблянѣ, по происхожденію словенецъ. Словенцы, какъ и поляки, являются наиболѣе ревностными къ католической церкви народами Европы, а вмѣстѣ съ тѣмъ ходъ національнаго возрожденія словенцевъ, послѣ долгаго процесса германизаціи, развилъ въ нихъ живое чувство симпатіи къ славянству, не только католическому, но и православному, особенно къ Россіи. Такими симпатіями былъ, напримѣръ, проникнутъ выдающійся славянскій дѣятель, тоже священникъ Янезъ Крекъ (его интересные «Socijalni eseji, govori i naerti» вышли въ Загребѣ въ 1921 г. съ біографіей автора). На почвѣ извѣстнаго «славянофильства» возникъ и интересъ къ православію, которому посвящены труды дѣятельнаго члена Велеградскихъ съѣздовъ и усерднаго сотрудника журнала «Slavarum litterae theologicae», упомянутаго выше проф. Гривца. Онъ хорошо знакомъ съ русской богословской литературой и, наблюдая православную церковь съ точки зрѣнія искренно вѣрующаго католика, даетъ иногда чрезвычайно интересныя замѣчанія. Изъ отдѣльныхъ трудовъ этого автора мнѣ извѣстны слѣдующіе: 1) «V. S. Solovjev» 1918 (изданіе Апостолата св. Кирилла и Меѳодія), 2) «Pravoslavje» 1918 (переработка статей, печатавшихся подъ общимъ заглавіемъ «Vzhodno crkveno vprošanje» — «Восточный церковный вопросъ», на словенскомъ языкѣ, въ журналѣ «Voditelj» за 1909 г.; потомъ онѣ вышли въ 1910 — 1911 г. въ Марибо́рѣ отдѣльной книжкой и были переведены на чешскій и хорватскій языки; въ 1921 г. вышло второе чешское изданіе въ Кромержи́ѣ), 3) Pronovernost sv. Cirila in Matoda. Bogoslovna akademija. Ljubljana 1921. 4) Crkveno prvenstvo i edinstvo po bizantinskem pojmovanju. Doctrina Byzantina de primatu et unitate ecclesiae. Ljubljana 1921. Брошюра о Соловьевѣ представляетъ обычный въ католической богословской литературѣ панегирикъ русскаго философа, который своимъ признаніемъ папскаго примата указалъ будто бы единственно возможный путь для соединенія церквей. Авторъ цитируетъ по преимуществу «Вселенскую Церковь» Вл. Соловьева. Новаго въ этой брошюрѣ для насъ нѣтъ ничего. Точно также небольшая книжка объ апостолахъ славянства преслѣдуетъ ту же цѣль — доказать, что эти

созидатели славянскихъ православныхъ церквей признавали приматъ папства, а слѣдовательно, и самыя церкви должны вступить на этотъ путь. Эта работа имѣетъ спеціальный интересъ, и потому я не думаю, чтобы на ней слѣдовало здѣсь подробнѣе останавливаться. Другое дѣло — книга о православіи, которая представляетъ чрезвычайно много интереснаго. Написанная на словенскомъ языкѣ, она не многимъ доступна, и потому вкратцѣ изложить ея главныя мысли, можетъ быть, не лишнее.

Первая глава книги посвящена обозрѣнію догматическихъ различій между православной и католической церквами. О догматѣ filioque проф. Гривецъ говоритъ слѣдующее: «И православные богословы не смѣютъ утверждать, что св. Духъ исходитъ только отъ Бога Отца; въ Символѣ вѣры сказано лишь, что св. Духъ исходитъ отъ Отца, но это не значитъ, что Онъ исходитъ только отъ Отца». Относительно другого камня преткновенія на пути къ соединенію церквей, вопроса объ индульгенціяхъ, авторъ высказывается еще болѣе просто: «Догматъ о презбыточныхъ заслугахъ святыхъ стоитъ въ связи съ догматомъ объ индульгенціяхъ. Православные любятъ издѣваться надъ индульгенціями, особенно изъ духа противорѣчія римскому папѣ и подъ вліяніемъ протестантовъ. Но если они признаютъ верховную власть папы, то и индульгенціи ужъ не покажутся имъ столь непріятными.» Едва-ли оба эти возраженія, о filioque и объ индульгенціяхъ, можно признать очень серьезными и убѣдительными. Главное расхожденіе между церквами есть вопросъ о папствѣ, и проф. Гривецъ справедливо указываетъ, что это есть «единственное существенное вѣроисповѣдное различіе. Тотъ, кто признаетъ приматъ и непогрѣшимость римскаго папы, безъ труда признаетъ и все то, чему учитъ римско-католическая церковь, и съ признаніемъ этого догмата исчезаютъ всѣ религіозныя различія.» Поэтому, этотъ догматъ о папствѣ есть альфа и омега всѣхъ разсужденій проф. Гривца. Обращаясь къ православной церкви, проф. Гривецъ характеризуетъ ее по шаблону епископа Штросмайера и слѣдовавшаго за нимъ В. С. Соловьева, какъ церковь консервативную, застывшую, въ отличіе отъ церкви прогрессирующей католической. Православная церковь потеряла единство церковно-учительнаго авторитета; она внутренно слаба, находится въ ненормальномъ состояніи, и, хотя обѣ церкви — «двѣ родныя сестры, только удалившіяся одна отъ другой, но обѣ одинаково правовѣрныя и любезныя Христу», — однако это утвержденіе не мѣшаетъ автору ставить вопросъ о «правовѣрности» православной церкви и въ совершенно другой плоскости. «Именно», говоритъ онъ, «послѣ раскола восточная церковь уже не вершила верховнаго учительства, да и не могла исполнять этой функціи, а потому съ точки зрѣнія и самой восточной церкви должно быть весьма вѣроятно, что теперешняя восточная церковь не есть истинная церковь Христова». А потому рано или поздно руководители восточной церкви «должны будутъ сами признать ненормальное положеніе своей церкви и пересмотрѣть историческія основы ея существованія». Отсюда прямой переходъ къ церкви, которая свое учительство сохранила и сберегала свое единство, т. е. къ католической церкви. Здѣсь проф. Гривецъ повторяетъ общія мѣста, которыя мы найдемъ и въ «лекціяхъ о восточной церкви» принца Макса, и въ массѣ разсужденій на Велеградскихъ съѣздахъ, и въ католическихъ компендіумахъ по богословію, и которыя сводятся къ по-

ложенію: «безъ видимой верховной власти не можетъ быть сохранено церковное единство.» Слѣдовательно, православная церковь этого единства не сохранила. Это одно изъ излюбленныхъ и одно изъ наиболѣе фальшивыхъ утвержденій католическаго богословія. Проф. Гривецъ самъ прекрасно знаетъ и приводитъ этому блестящіе примѣры, что внутреннее вѣроисповѣдное единеніе между православными церквами сохранилось, несмотря на мелкія обрядовыя различія. И что это такъ, свидѣтельствуетъ самая возможность говорить о «духѣ православія», какъ о чемъ то единомъ и опредѣленномъ. Въ характеристикѣ этого «духа» авторъ здѣсь, какъ и въ другихъ мѣстахъ, когда онъ хочетъ сказать о православной церкви нѣчто отрицательное, обращается къ авторитету В. Соловьева. «Рабская угодливость», «смиренная покорность передъ всякой силой», «окаменѣлость» и т. д. — таковъ «духъ» православной церкви, по утвержденію нашего философа, котораго цитируетъ проф. Гривецъ. Что касается начала «соборности», которое постоянно признается особенностью православной церкви, то проф. Гривецъ склоненъ толковать его въ томъ смыслѣ, будто бы «простой народъ имѣетъ (у насъ) рѣшительное значеніе въ смыслѣ охраненія вѣроисповѣдной истины.» Это утвержденіе противорѣчитъ нашей церковной дѣйствительности: допущеніе мірянъ на церковные Соборы и съѣзды совершается отнюдь не для пересмотра «вѣроисповѣдной истины», а признается полезнымъ и необходимымъ для опредѣленія внѣшнихъ формъ жизни церкви. Но проф. Гривецъ полагаетъ, что православные мыслители, называвшіе русскій народъ «богоносцемъ», дѣлали его хранителемъ и вершителемъ православной религіозной истины. Они создали ученіе о мессіаническомъ назначеніи русскаго народа, и Хомяковъ и Самаринъ въ этомъ смыслѣ толковали сущность православія, при чемъ «Хомяковъ находился въ полномъ единеніи съ исторически сложившейся, несомнѣнной вѣрой русскаго народа, когда училъ, что церковь есть духовный, а не юридическій или іерархическій организмъ». Оба эти мыслителя внесли слишкомъ много идеализаціи въ пониманіе русской церкви, какъ полагаетъ проф. Гривецъ, а къ католической они относились съ предвзятой несправедливостью. Еще дальше пошелъ Достоевскій, давшій въ «Легендѣ о великомъ инквизиторѣ» кощунственную каррикатуру на католическую церковь. И Е. Н. Трубецкой не свободенъ отъ заблужденій: онъ впадаетъ въ протестантизмъ и модернизмъ. Впрочемъ, прибавляетъ авторъ: «православное пониманіе католичества, вообще, приближается кое въ чемъ къ протестантскому, и это не случайно, ибо всякая церковь, какъ только она становится не католической, дѣлается протестантской, какъ это утверждалъ уже сто лѣтъ тому назадъ Жозефъ де Местръ». Одинъ В. С. Соловьевъ и здѣсь оказывается на высотѣ; онъ сумѣлъ побѣдить въ себѣ славянофильство и ненависть къ католическому западу. «Модерность» — вопросъ, намъ совершенно чуждый — очень занимаетъ проф. Гривца. Онъ замѣчаетъ, что «православіе по своей консервативности и формализму находится въ противорѣчіи съ современнымъ (модернымъ) духомъ органическаго развитія, прогресса и свободы.» Между тѣмъ, въ дальнѣйшемъ авторъ упрекаетъ православную церковь во взаимныхъ симпатіяхъ съ тѣмъ католическимъ движеніемъ, которое получило названіе именно модернизма. Какъ согласовать такое противорѣчіе? Оно оказывается возможнымъ, по мнѣнію проф. Гривца, благодаря тому, что «византійская культура IX

столѣтія кое въ чемъ была подобна западной культурѣ 18 и 19 вѣковъ; поэтому духъ православія и основныя идеи православія не находятся въ полномъ противорѣчіи съ модернымъ направленіемъ. Западный протестантизмъ, галликанизмъ, янсенизмъ, жозефинизмъ и половинчатый либерализмъ оказываются не безъ сродства съ византійствомъ и православіемъ». Все это союзники въ борьбѣ съ католической церковью, этой «упорнѣйшей и послѣдовательнѣйшей защитницей сверхъ-естественнаго начала и христіанства». Для того, чтобы иллюстрировать свою мысль о глубокомъ раздѣленіи православныхъ церквей, проф. Гривецъ переходитъ къ разсмотрѣнію этихъ послѣднихъ и съ большимъ знаніемъ дѣла и не малой наблюдательностью характеризуетъ внутренній бытъ каждой изъ православныхъ церквей. Его отзывы о христіанской жизни на Балканскомъ полуостровѣ отрицательны; нѣкоторые факты, имъ сообщаемые, поразительны. Единственной православной церковью, которая обладаетъ внутренней жизненностью, является, по мнѣнію автора, русская. Онъ писалъ въ то время, когда русская церковь только что скинула съ себя синодскій гнетъ, и еще не зналъ о ея значеніи въ жизни угнетеннаго большевиками русскаго народа. Но онъ высказываетъ надежду, которая едва ли имѣетъ много шансовъ сбыться, что возрожденіе религіознаго сознанія въ русской интеллигенціи пробудитъ его и въ интеллигенціи славянскихъ балканскихъ народовъ. Что касается русскаго народа, то къ нему проф. Гривецъ примѣняетъ изреченіе Тертулліана: Anima naturaliter christiana. Когда русскіе славянофилы называютъ русскій народъ «святой Русью», они имѣютъ въ виду эту прирожденную религіозность народа. И «если мы обратимся къ простому русскому народу, заглянемъ въ его избы, пройдемся вмѣстѣ съ русскими богомольцами, разсмотримъ русскую литературу, то мы увидимъ, что это названіе, дѣйствительно, не лишено основаній. По своей религіозности и вѣрѣ простой русскій народъ превосходитъ всѣ православные народы.» Все это, однако, вовсе не благодаря русской православной церкви, въ изображеніи которой авторъ не щадитъ черныхъ красокъ, а вопреки церкви. Здѣсь фигурируютъ и ужасныя «цѣпи византійскаго формализма и государственнаго абсолютизма», и всѣ прочія обвиненія противъ православія. Но «даровитый и симпатичный» духъ народа все это преодолѣлъ. «У русскаго народа много вѣры и благочестія не потому, что онъ православный народъ, но потому, что онъ народъ христіанскій и несмотря на то, что онъ православный. Впрочемъ, можетъ быть, и православіе оказало нѣкоторую косвенную услугу развитію русскаго религіознаго сознанія. Православный консерватизмъ всегда воспитывалъ въ русскомъ народѣ почтеніе къ старымъ обычаямъ и старой вѣрѣ.» Но глубокая внутренняя религіозность русскаго народа не удовлетворяется церковью. «Русская религіозность и благочестіе, «говоритъ проф. Гривецъ», ищутъ для себя выхода внѣ оффиціальной церкви. Многіе выдающіеся представители русской интеллигенціи нашли свой душевный міръ въ католической религіи. Такъ наз. русскіе святые жили внѣ оффиціальной церкви и остались безъ вліянія на ея церковный организмъ». Нечего говоритъ, что это утвержденіе основывается только на совершенной моральной отчужденности отъ существа русской православной церкви. Русскіе святые не основывали орденовъ, но говоритъ, что напр., такіе святые, какъ Сергій Радонежскій, Тихонъ Задон-

скій, Серафимъ Саровскій и многіе другіе ничего не дали церкви, — значитъ, просто игнорировать всѣмъ извѣстные факты. Впрочемъ, избѣгая всякой полемики, я буду просто излагать содержаніе книги. «Нѣтъ никакого преувеличенія, — продолжаетъ авторъ, — въ томъ, о чемъ твердятъ непрерывно въ теченіе послѣднихъ 10 лѣтъ русскіе духовные журналы, выдвигающіе тяжкое обвиненіе, что вся русская религіозная жизнь протекаетъ внѣ церкви, мимо нея или даже противъ нея. Россію поистинѣ озаряетъ таинственное святое сіяніе. Эта Святая Русь не есть ни казенная Россія, ни казенное Русское православіе; она таится въ таинственныхъ глубинахъ русской народной души. Какъ утверждаютъ намъ (говоритъ проф. Гривецъ) русскіе католики, не лишено вѣроятія, что, если-бы русскій народъ принялъ католичество, то по своей религіозной горячности онъ превзошелъ бы всѣ остальные народы.» Является, однако, вопросъ: какъ же быть съ русскими святыми, которые всетаки не плохи. На это у автора имѣется слѣдующій отвѣтъ: «Православный церковный организмъ такъ искаженъ византинизмомъ и схизмой, что не можетъ создавать настоящихъ святыхъ и въ нихъ почерпать новыя силы. Поэтому, православные святые не стоятъ въ органической связи съ православной церковью, а представляютъ собой независящія отъ нея, самостоятельныя явленія.»

Выяснивъ свою точку зрѣнія на сущность православной вообще, и русской церкви въ частности, проф. Гривецъ переходитъ къ главѣ: «Церковь, Синодъ и Патріархъ». Смыслъ ея заключается въ слѣдующей тирадѣ: «Церковь сдѣлалась огромной канцеляріей со всей бюрократической оффиціальной ложью. Душа церкви убита, мѣсто церковныхъ идеаловъ заняли государственные, мѣсто внутренней истины — внѣшній обликъ ея.» Но вотъ наступила революція: сокрушивъ прежнее синодальное управленіе, она сдѣлала возможнымъ созывъ Церковнаго Собора и избраніе патріарха, но никакихъ дальнѣйшихъ реформъ, — какъ полагалъ проф. Гривецъ въ 1918 г., — эта же революція не допуститъ. Мы знаемъ, однако, что соборъ совершилъ весьма важную реформу церковнаго управленія. Слѣдуетъ, однако, прибавить, что авторъ, проф. Гривецъ, и не ждетъ ничего отъ возстановленія въ Россіи патріаршества, и въ подтвержденіе своего пессимизма ссылается на Голубинскаго, Царевскаго и опять на своего постояннаго спутника Вл. Соловьева, который высказался однажды, что «русскій гордый патріархъ-папа былъ бы неопреодолимымъ препятствіемъ для соединенія церквей.» Да и вообще, русская церковь лишена, по мнѣнію нашего автора, всякой внутренней жизни. «Въ смутѣ послѣднихъ лѣтъ, — говоритъ онъ, — когда народъ впалъ въ смятеніе, искалъ свѣта и утѣшенія, духовенство обнаружило свою полную неспособность и душевную скудность. Оно само разъединилось и распалось на разныя партіи; цѣлей своихъ оно не имѣло, христіанскія истины использовать не умѣло, такъ какъ оно ихъ не соблюдаетъ ни въ своей службѣ, ни въ жизни. Паства потеряла всякое довѣріе къ духовенству.»

Чего же можетъ ждать въ будущемъ русская церковь? Проф. Гривецъ не чуждъ ожиданій, что старовѣрчество примкнетъ къ католичеству, что украинская церковь, которой онъ посвящаетъ особую главу, приметъ унію. Но что случится съ русской «оффиціальной» церковью? Здѣсь нашъ ав-

торъ говоритъ прямо удивительныя вещи. Исходя изъ убѣжденія, что «свободу вѣроисповѣданія русская православная церковь используетъ лучше, чѣмъ балканскія церкви, и что она найдетъ способъ примириться съ сектантствомъ и старообрядчествомъ на почвѣ существенныхъ церковныхъ реформъ; что, далѣе, эти реформы вернутъ русскую церковь къ первымъ вѣкамъ христіанства, предшествовавшимъ греческому расколу, и должны будутъ поставить вопросъ и объ отношеніи къ католичеству», — исходя изъ этихъ предпосылокъ, авторъ предполагаетъ, что у насъ возникнетъ сильное католическое движеніе. Но, съ другой стороны, возможно, что въ связи со старовѣрчествомъ окрѣпнетъ и консервативное православіе. Вѣроятно, — полагаетъ проф. Гривецъ, — православіе внутренно расколется, какъ это случилось съ англиканской церковью, распавшейся на три теченія: 1) консервативное, католическое (Ньюмансъ, котораго постоянно уподобляютъ Вл. Соловьеву) и англиканское обрядовое (высокая церковь); 2) протестантское (кальвиновское) съ низшей церковью; 3) раціоналистическое (широкая церковь). «Представляется вѣроятнымъ, что православіе, подобно англиканству, будетъ развиваться съ одной стороны въ протестантскомъ, раціоналистическомъ и агностическомъ духѣ (на этомъ крылѣ возможно соприкосновеніе съ раціоналистическими и мистическими сектами), а, съ другой стороны, будетъ реформироваться въ христіанскомъ направленіи и на этомъ пути приближаться къ католичеству. Однако, — замѣчаетъ авторъ, — православіе заключаетъ въ себѣ столько оригинальнаго, что примѣръ англиканской церкви не долженъ заводить насъ слишкомъ далеко.» Что касается вліянія революціи на русскую церковную жизнь, то, по мнѣнію проф. Гривца, она «докажетъ русской интеллигенціи, какъ необходимы религія и нравственность для сохраненія общественнаго порядка. Весьма вѣроятно, что въ русской интеллигенціи возникнетъ съ новой силой религіозное движеніе. Подъ вліяніемъ подобныхъ же отношеній и подъ дѣйствіемъ русской интеллигенціи, легко можетъ статься, что и среди балканской интеллигенціи начнется серьезное религіозное движеніе.»

Послѣдняя часть книги проф. Гривца посвящена вопросу о соединеніи церквей. Здѣсь авторъ всецѣло примыкаетъ къ идеямъ епископа Штросмайера, развитымъ въ свое время и Вл. Соловьевымъ въ его сочиненіяхъ о теократіи и универсальной церкви. Онѣ основаны на убѣжденіи, что внѣ признанія папскаго примата и непогрѣшимости не можетъ быть и соединенія, и что главную роль въ совершеніи этого важнѣйшаго акта въ исторіи христіанскихъ апостольскихъ церквей должна принадлежать славянскому католическому духовенству, особенно хорватскому, а также и уніатскому. Слѣдуетъ отмѣтить, что знатоки русской православной жизни (и на Велеградскихъ съѣздахъ, между прочимъ, на которыхъ всегда присутствовалъ проф. Гривецъ,) указывали, что именно уніатское духовенство всего менѣе пригодно для католической миссіи въ русскомъ православномъ населеніи. На этихъ взглядахъ проф. Гривца едва-ли нужно останавливаться подробно. Онъ горячій сторонникъ ассимиляціонной дѣятельности папы Бенедикта XV, который воскрешалъ идеалы еп. Штросмайера. Въ послѣдней изъ упомянутыхъ работъ проф. Гривца онъ приводитъ различные доводы, что когда-то и греческая церковь признавала папскій приматъ, и что, стало быть, нѣтъ никакой помѣхи для соединенія церквей подъ вла-

стью папы. Но развѣ въ этомъ дѣло? Развѣ доказательства, пренія, ученыя книги могутъ подвинуть хоть на шагъ это дѣло? Соединеніе въ духѣ любви — вотъ единственно-нужное и единственный реальный путь къ дѣйствительному единенію христіанскихъ церквей, ибо даже формальное единеніе на какихъ-бы то ни было условіяхъ, но безъ духа любви, не дастъ никакихъ новыхъ силъ ни православію, ни католичеству.

А. П.

Simmel. — Der Konflikt der modernen Kultur. Leipzig 1921.

Въ многочисленной литературѣ, посвященной кризису европейской культуры, брошюра Зиммеля является одной изъ самыхъ интересныхъ и глубокихъ. Написанная съ присущей всегда Зиммелю сжатостью, эта маленькая книжечка о «конфликтѣ современной культуры» чрезвычайно богата мыслями, ставитъ остро и прямо рядъ вопросовъ, мимо которыхъ такъ часто проходитъ не задумываясь современная мысль. «Вотъ уже нѣсколько десятилѣтій, пишетъ Зиммель, какъ мы живемъ безъ всякой общей идеи — пожалуй вообще безъ идеи: ... есть много спеціальныхъ идей, но нѣтъ идеи культуры, которая могла бы объединить всѣхъ людей, охватить всѣ сферы жизни ...» Зиммель думаетъ, что мы вступили въ періодъ, когда жизнь хочетъ обойтись безъ всякой формы, чтобы дать полный просторъ своимъ силамъ, — и въ этомъ отрицаніи всѣхъ формъ заключается внутренняя трагедія, «грѣхъ» современной культуры. Эта мысль Зиммеля представляется намъ слишкомъ искусственной, но это не мѣшаетъ признать полную справедливость отдѣльныхъ замѣчаній Зиммеля. Особенно интересны мысли Зиммеля о религіозномъ надломѣ въ современной культурѣ: въ столь частомъ нынѣ поворотѣ къ мистикѣ онъ видитъ результатъ того, что прежнія формы психически «вывѣтрились», перестали удовлетворять религіозныхъ людей; «мистика стала послѣднимъ убѣжищемъ религіозныхъ людей», замѣчаетъ Зиммель. Общее движеніе религіозной жизни идетъ, по его наблюденіямъ, въ томъ направленіи, чтобы *растворится въ религіозности*, какъ чисто функціональной опредѣленности внутренней жизни. «У очень значительнаго числа современныхъ людей, у которыхъ окончательно отпали всѣ потусторонніе предметы вѣры, ихъ религіозная воля сохранилась ...» Нельзя лучше изобразить трагедію Западной культуры, не могущей отойти отъ благовѣстія Христа, но не вмѣщающей его въ своемъ сознаніи ... Современные люди ищутъ выхода въ своеобразной *музыкальной* религіи; хорошо говоритъ Зиммель по этому поводу, что «религія должна была бы стать *не отдѣльной мелодіей* внутри симфоніи жизни, но опредѣлить *тональность*, въ которой должна быть построена вся эта симфонія.» Если Зиммель правъ въ этомъ своемъ сужденіи, то мы, православные, должны признать, что европейская душа значительно приблизилась къ намъ, что былая идея «секуляризаціи» жизни отъ религіи поблекла и потеряла свою силу. Но послушаемъ еще Зиммеля: «дѣло идетъ нынѣ уже не о такъ называемой «посюсторонней религіи» (т. е. не о религіи человѣчества, которую насаждали О. Контъ и Фейербахъ. — *В. З.*), ибо и эта религія все еще связана съ опредѣленными формами, въ ней все еще дѣйствуютъ остатки трансцендентной религіозности.»

«Жизнь стремится выразить себя непосредственно какъ религіозная, — не на языкѣ съ даннымъ запасомъ словъ и предписаннымъ синтаксисомъ: душа хочетъ сохранить свою религіозность, хотя и утеряла вѣру во всѣ опредѣленныя, скорѣе предопредѣленныя содержанія.» Не скрывается ли въ этихъ словахъ самая глубокая тайна въ діалектикѣ западнаго христіанства? Въ итогѣ средневѣковья получился распадъ духовной цѣлостности, и религія, чтобы стать вновь всепроникающей силой, должна стать чисто музыкальной и быть свободной отъ всякаго идейнаго содержанія; можетъ быть, такимъ путемъ вернется западная религіозность къ подлинной христіанской цѣлостности духа? «Я сомнѣваюсь однако, пишетъ дальше Зиммель, — не является ли эта «функціональная» религіозность, безформенная по существу, — простой лишь игрой? Не нуждается ли неизбѣжно религіозная жизнь въ своемъ объектѣ?» Эти слова Зиммеля, конечно, справедливы: чисто «музыкальная», свободная отъ всякой формы, отъ всякихъ идей религія имѣетъ значеніе лишь переходной ступени. «Возвышеніе религіозной жизни, пишетъ Зиммель, до чистаго самоуслажденія, превращенія всего «транзитивнаго» въ вѣрѣ въ чисто «интранзитивное», — манитъ къ себѣ какъ выходъ изъ трудностей, въ какихъ слагается современная религіозная жизнь, но этотъ выходъ имѣетъ лишь временное значеніе и не освобождаетъ въ дѣйствительности отъ затрудненій.»

Эти мысли Зиммеля, спокойнаго и вдумчиваго наблюдателя преимущественно протестантской культуры, очень интересны. Если еще Виндельбандъ, въ своемъ извѣстномъ этюдѣ, посвященномъ религіи (см. его Präludien), могъ стоять на точкѣ зрѣнія «музыкальной» религіозности, какъ это мы охарактеризовали, то Зиммель ясно понимаетъ, что на этой музыкальной религіозности нельзя удержаться. А для насъ, православныхъ, ясно, что изъ религіозной трагедіи Запада переходъ къ полнотѣ православной внутренней жизни, быть можетъ, неосуществимъ иначе, какъ черезъ «функціональную» по характеристикѣ Зиммеля, или лучше — музыкальную, но всецѣлую, всю жизнь окрашивающую религіозность.

В. З.

И. О. Гершензонъ и В. И. Ивановъ. — Переписка изъ двухъ угловъ. Москва—Берлинъ 1922 г.

Необыкновенно интересная книга! Въ спорѣ о культурѣ между Вяч. Ивановымъ и М. О. Гершензономъ, изложенномъ въ XII письмахъ, столкнулось два глубокихъ теченія современной мысли. Въ лицѣ Гершензона мы имѣемъ дѣло съ тѣмъ именно разложеніемъ культуры, о которомъ говоритъ Зиммель (см. предыдущую замѣтку): «мнѣ тягостны, пишетъ Гершензонъ, какъ досадное бремя, какъ слишкомъ тяжелая, слишкомъ душная одежда, всѣ умственныя достоянія человѣчества, все накопленное вѣками и закрѣпленное богатство постиженій, знаній и цѣнностей». «Я не сужу культуры, пишетъ онъ далѣе, я только свидѣтельствую: мнѣ душно въ ней»: «несмѣтныя знанія, какъ милліоны неразрываемыхъ нитей окутали меня кругомъ, всѣ безликія, всѣ непреложныя, неизбѣжныя до ужаса. И на что они мнѣ? Огромное большинство ихъ вовсе не нужно. Въ любви и страданіи мнѣ ихъ

не надо, не ими я въ роковыхъ ошибкахъ и нечаянныхъ достиженіяхъ медленно постигаю мое назначеніе, и въ смертный часъ я, конечно, не вспомню о нихъ»... «Я живу странно, двойственной жизнью, читаемъ дальше въ признаніяхъ Гершензона: я впиталъ въ себя духъ европейской культуры... я люблю ея чистоплотность и удобство, люблю науку, искусство, поэзію, Пушкина... Но въ глубинѣ сознанія я живу иначе. Уже много лѣтъ настойчиво и неумолчно звучитъ мнѣ оттуда тайный голосъ: не то, не то! Какая то другая воля съ тоской отвращается отъ культуры и отъ всего, что дѣлается и говорится вокругъ!»

Вяч. Ивановъ справедливо отмѣчаетъ въ своихъ отвѣтахъ Гершензону, что въ основѣ его руссоизма, его тяготѣнія къ простой, «свѣжей» цѣльности лежитъ безвѣріе: «безъ вѣры въ Бога человѣчество не обрѣтетъ утерянной свѣжести». Въ противовѣсъ тоскѣ Гершензона, его борьбѣ съ культурой, которую онъ ощущаетъ, по удачному выраженію Вяч. Иванова, какъ «систему тончайшихъ принужденій», Вяч. Ивановъ развиваетъ въ своихъ письмахъ идеалъ религіозной культуры. Конечно, форма переписки лишаетъ его возможности развить свои мысли съ необходимой систематичностью и полнотой. Тѣмъ не менѣе письма Вяч. Иванова изумительно глубоки. Съ чрезвычайной силой и ясностью вскрываетъ Вяч. Ивановъ внутренніе мотивы въ настроеніи Гершензона: онъ характеризуетъ это настроеніе, какъ своеобразное иконоборчество. Правильно характеризуетъ онъ въ другомъ мѣстѣ точку зрѣнія Гершензона, какъ «культурный нигилизмъ». Дѣло дѣйствительно идетъ о внутреннемъ непріятіи культуры у Гершензона, о неусвоенности «благой вѣсти» Христа — ибо во Христѣ освящается и преображается «тварь». «Бога я ощущаю незримымъ и вездѣсущимъ», пишетъ Гершензонъ. Это есть своеобразный трансцендентизмъ, — Богъ внѣ исторіи, внѣ природы и культуры: Онъ вездѣ и во всемъ, но какъ запредѣльная, лишь музыкально постижимая сфера. И именно отсюда проистекаетъ у Гершензона внутреннее «иконоборчество», отсутствіе чувства исторіи, какъ наростанія цѣнностей...

Споръ о культурѣ Вяч. Иванова и Гершензона, несмотря на то, что изложенъ въ формѣ писемъ, подымаетъ остро цѣлый рядъ основныхъ и важнѣйшихъ вопросовъ нашего времени. Эта маленькая книжечка, состоящая изъ писемъ, которыя писали другъ другу жившіе въ одной комнатѣ, но въ разныхъ углахъ ея люди, очень богата мыслями, глубока и содержательна. Читатель не пожалѣетъ, если познакомится съ ней. *В. З.*

M. D'Herbigny S. I. — Un Newman Russe. Vladimir Soloviev. Paris 1909. Zagreb 1919. (Knjige Katoličkog života). Хорват. переводъ съ примѣчаніями переводчика І. Адамовича.

Ньюманъ — членъ англійской церкви, перешедшій въ католичество и создавшій въ англійской церкви извѣстное католическое настроеніе. Авторъ, іезуитъ д'Эрбиньи, называетъ Соловьева «ньюманомъ», именно, какъ достойный подражанія, съ его точки зрѣнія, примѣръ обращенія православнаго мыслителя въ католичество. Съ этой точки зрѣнія онъ разсматриваетъ

жизнь и относящіяся къ католическому вопросу сочиненія В. С. Соловьева. Авторъ знаетъ работу Величко о Соловьевѣ, переписку его, напечатанную Э. Л. Радловымъ, и сочиненія нашего философа. Изложеніе книги, какъ и слѣдуетъ ожидать отъ труда іезуита, поставившаго себѣ задачей прославленіе католическихъ симпатій Соловьева, крайне тенденціозно. Такъ, говоря о молитвѣ В. Соловьева, жаждавшаго увидѣть вселенскую церковь, д'Эрбиньи замѣчаетъ: «Мгла разсѣялась, и передъ нимъ предстала вселенская церковь во всемъ своемъ католическомъ блескѣ.» О послѣднихъ годахъ нашего философа авторъ говоритъ мало. Онъ приводитъ замѣчаніе В. Л. Величко, что въ это время Соловьевъ уже лучше видѣлъ, чѣмъ раньше, трудности, стоящія на пути соединенія церквей подъ главенствомъ папы. Онъ освободился также отъ вліянія епископа Штросмайера. Однако, по убѣжденію д'Эрбиньи, В. Соловьевъ умеръ, какъ вѣрный сынъ католической церкви. Если онъ исповѣдовался и причащался передъ смертью у православнаго священника, то въ тѣхъ условіяхъ, въ которыхъ онъ умиралъ, это было бы дозволено всякому католику. Книга д'Эрбиньи приводитъ нѣкоторыя данныя (напр., изъ области общенія Соловьева съ Штросмайеромъ), которыя, повидимому, восходятъ къ устному преданію. Она и вообще написана интересно, но крайне тенденціозно.

А. П.

Acta Academiae Velehradensis Quorum edendorum curam gerit. A. D. Spaldak. Volumen X. 1914—1919. Pragae Bohemarum 1919.

Въ началѣ настоящаго вѣка, въ 1905 году возникъ журналъ «Slavorum litterae theologicae», который первоначально былъ посвященъ критико-библіографическому обзору богословской литературы, выходящей на славянскихъ языкахъ или относящихся къ религіозной жизни славянскихъ народовъ. Такъ какъ эти народы распадаются, главнымъ образомъ, на двѣ группы, католиковъ и православныхъ, то изданіе журнала, посвященнаго не церквамъ, а народамъ, притомъ только славянскимъ, имѣло искусственный характеръ. Оно вытекало изъ убѣжденія, высказаннаго когда-то еп. Штросмайеромъ и взлелѣяннаго его хорватскими и чешскими послѣдователями, что католическіе славяне призваны возстановить единство церкви, призвавъ православныхъ славянъ къ уніи. И не даромъ этотъ журналъ, выходившій въ Прагѣ, появился только послѣ изданія въ Россіи закона о вѣротерпимости (въ апрѣлѣ 1905 года). До того времени всякая католическая работа по прозелитизму въ Россіи была почти невозможна. «Slavorum litterae theologicae» посвящали русскому богословію особенно почетное мѣсто и трактовали вопросы, затрагиваемые русскимъ богословіемъ, особенно внимательно и сочувственно. Журналъ носилъ явно примирительный характеръ по отношенію къ православной церкви. Кажется, уже въ третьемъ выпускѣ его появился отдѣлъ: «Вопросы различія между католической и православной церквами». Здѣсь были помѣщены цѣлыя монографіи о догматическихъ и обрядовыхъ различіяхъ между двумя церквами. Они разбирались съ точки зрѣнія несомнѣнной католической истины, но въ тонѣ уваженія къ православной церкви. Доказывалось, что различія не такъ ужъ велики, что пра-

вославная церковь просто немного уклонилась отъ правовѣрія, но что возвращеніе въ лоно его не такъ ужъ трудно. Кульминаціоннымъ пунктомъ какъ этихъ разсужденій, такъ и трехъ Велеградскихъ съѣздовъ (1907—1911), примкнувшихъ къ этому журналу, былъ догматъ о приматѣ и непогрѣшимости папства.

На второмъ съѣздѣ въ 1909 году было рѣшено основать Велеградскую академію, задача которой заключалась въ дальнѣйшей литературной работѣ надъ вопросомъ объ уніи церквей. Журналъ «Slavorum litterae theologicae» былъ замѣненъ журналомъ «Acta Academiae Velehradensis», который началъ выходить съ 1911 года, при чемъ «Litterae» составили какъ бы первую серію его. Названный выше X томъ, помѣченный 1919 годомъ, въ дѣйствительности, вышелъ, если не ошибаюсь, лѣтомъ 1921 года. Онъ представляетъ обширный томъ въ 508 страницъ крупнаго формата, и чрезвычайно интересенъ по своему содержанію. Для того, кто интересуется вопросомъ о догматическихъ различіяхъ между православной и католической церквами, онъ совершенно необходимъ. Но, и помимо этого, представляетъ большую свѣжесть и интересъ трактовка нѣкоторыхъ религіозныхъ вопросовъ съ точки зрѣнія православнаго и католическаго богословія, какъ будто и нѣтъ никакого раздѣленія церквей. Такова, напр., обширная монографія K. Berger'a о первородномъ грѣхѣ, занимающая почти 200 страницъ. Другая монографія, — «Объ избыткѣ заслугъ», — носитъ уже характеръ апологетическаго католическаго богословія. Далѣе слѣдуетъ 18 небольшихъ монографій, объединенныхъ общимъ содержаніемъ, «Synopsis status quaestionum de quibus inter catolicam et orthodoxam ecclesiam disputatur» (p. 263—483). Слѣдуетъ отмѣтить необыкновенно объективное изложеніе вопросовъ, доходящее до того, что въ нѣкоторыхъ случаяхъ сами католическіе авторы признаютъ шаткость своихъ догматовъ. Такъ, М. Любичъ въ статьѣ о папскомъ приматѣ замѣчаетъ: «Кромѣ свидѣтельства преданія, доказать, что долженъ существовать какой-нибудь вѣчный приматъ, нельзя иначе, какъ 1) изъ природы уже разъ признаннаго примата, и 2) изъ аналогіи со случаемъ Петра (cum casu Petri, p. 320). Вообще, обзоръ чрезвычайно интересенъ и принципіально важенъ. Безъ подобной работы не обойдешься.

Въ концѣ книги помѣщено 7 рецензій на книги, вышедшія съ 1912 года. Какъ уже отмѣчено выше, для лицъ, интересующихся вопросомъ о догматическомъ и обрядовомъ сближеніи православной и католической церквей, настоящій томъ актовъ совершенно необходимъ.

А. П.

Agony of the Church — by the Rec. Nikholai Velimirovic London 1917.

Авторъ настоящей книги — нынѣ епископъ Православной Сербской Церкви, одинъ изъ самыхъ выдающихся церковныхъ дѣятелей Сербіи, быть можетъ, одинъ изъ самыхъ выдающихся современныхъ сербскихъ писателей. Его перу принадлежитъ кромѣ книги, заглавіе которой выписано выше, еще одна книга на англійскомъ языкѣ — «The soul of Serbia» и рядъ выдающихся книгъ на сербскомъ языкѣ. Всѣ произведенія еп. Николая Велимировича написаны яркимъ и сильнымъ языкомъ, очень оригинальны

и красочны (особенно книга «Речи о свечовеку» = «О всечеловѣкѣ»); они заслуживаютъ того, чтобы посвятить имъ отдѣльную статью. Но въ настоящей замѣткѣ я хотѣлъ бы обратить вниманіе читателя на книгу о Церкви, носящую такое странное заглавіе «Agony of the Church». Книга состоитъ изъ четырехъ основныхъ главъ (I Мудрость Церкви, II Драма Церкви, III Агонія Церкви, IV Побѣда Церкви) — но книга названа по одной лишь главѣ, какъ бы подчеркивая этимъ то, какъ понимаетъ еп. Николай современный моментъ въ жизни Церкви. Книга написана еще до окончанія войны и вся проникнута чувствомъ ужаса передъ тѣмъ, что христіанскіе народы возстали одинъ противъ другого, что христіанскія церкви вмѣсто того, чтобы призывать къ миру, стать противъ правительствъ, поднять сознаніе народовъ отъ узкаго патріотизма на высоту христіанскаго универсализма, — благословляли войну... Историческое «безсиліе» христіанства составляетъ, повидимому, главную движущую идею въ творчествѣ еп. Николая. Онъ страстно обличаетъ не только Европу въ «дехристіанизаціи», но и всѣ христіанскія церкви въ «дехристіанизаціи», въ забвеніи основныхъ завѣтовъ Христа, въ утерѣ Его духа. «Вмѣсто того, чтобы одушевить Европу, Церковь сама подверглась ея вліянію», говоритъ еп. Николай. Мужественно и глубоко вскрываетъ онъ въ современномъ христіанствѣ его ошибки и грѣхи, видя главный грѣхъ въ отсутствіи единства церквей. Въ церковь, въ тѣло Христово проникло начало національнзма, чуждое и враждебное всечеловѣческому духу Христову; христіане забыли о подлинномъ смыслѣ заповѣди Христовой, замкнулись въ отдѣльные церковные организмы — и этимъ развѣяли силу, имъ присущую раньше. Съ особенной силой обличаетъ еп. Николай власть надъ современнымъ христіанскимъ сознаніемъ — начало патріотизма и имперіализма. «Патріотизмъ есть натуральное свойство, а христіанство супранатурально; патріотизмъ есть провинціальная истина, а христіанство — всечеловѣческая». Такъ же чужда христіанству психологія имперіализма: «одинъ лишь Исламъ, замѣчаетъ авторъ, является формой религіознаго, фанатическаго имперіализма.» А между тѣмъ, церкви стали «слугами» патріотизма и имперіализма, стали «орудіемъ» нхъ. Причиной этого историческаго безсилія христіанства было то, что «не было единой, универсальной Церкви», что христіанство разбилось на отдѣльныя исповѣданія. Еп. Николай рискуетъ даже выставить такой тезисъ, что «раздѣленія Церквей были обязаны дѣйствію чуждаго, нечистаго духа въ Церкви». Значитъ ли это, что нѣтъ здоровой, не утратившей силы и чистоты части Церкви, потенціально и реально универсальной? Еп. Николай прямо не касается этого вопроса но, повидимому, онъ не видитъ нигдѣ такой здоровой части, — лишь въ возсоединеніи церквей видитъ онъ путь къ самоисцѣленію христіанства, къ «побѣдѣ Церкви». «Современная агонія христіанства, пишетъ онъ, является результатомъ иллюзіи, которая была общa всѣмъ церквамъ, - именно, что одна церковь можетъ спастись безъ другой.» «Все человѣчество, замѣчаетъ далѣе еп. Николай, должно стать мистическимъ тѣломъ Христа прежде, чѣмъ кто либо одинъ изъ насъ можетъ спастись.»

Еп. Николай призываетъ отдѣльныя церкви понять необходимость возсоединенія, найти въ себѣ силу понять то цѣнное, что есть въ другихъ церквахъ, и выйти такимъ образомъ изъ агоническаго своего состоянія...

Книга еп. Николая производитъ очень сильное впечатлѣніе, написана она ярко и глубоко, и все же въ православномъ читателѣ вызываетъ часто недоумѣніе. Правъ, глубоко правъ еп. Николай, когда укоряетъ всѣхъ, въ томъ числѣ и Православіе, въ томъ, что узкій духъ національнизма и имперіализма часто овладѣваетъ христіанскимъ сознаніемъ. Правъ онъ въ томъ, что великая война показала все безсиліе, всю поверхностность вліянія христіанства на жизнь народовъ, что война вскрыла тѣ силы, которыя и раньше дѣйствовали въ Европѣ. Въ глубинѣ христіанскаго сознанія война не могла не ощущаться, какъ в и н а, какъ глубокое паденіе христіанскаго духа. Но историческое безсиліе христіанства можетъ ли быть исцѣлено какъ то внѣшне? Не рисуются ли еп. Николаю теократическіе пути христіанизаціи жизни — изжитые, безсильные, чуждые духу Христовой свободы? Нѣтъ, не на этомъ пути ждетъ насъ «побѣда» Церкви: путь Православія все же остается единственнымъ, ибо онъ состоитъ въ дѣйствіи извнутри, въ преображеніи извнутри исторической стихіи. Надо же имѣть въ виду и то, что современный кризисъ западной культуры, который дѣйствительно является кризисомъ западнаго христіанства, е с т ь п р о д у к т ъ к а к ъ р а з ъ и м е н н о с в о е о б р а з н а г о к а т о л и ч е с к а г о и м п е р і а л и з м а — средневѣковаго теократическаго идеала, отъ котораго не только не отошло новое католичество, но въ идеѣ папизма, завершенной съ своей формулировкѣ лишь въ XIX вѣкѣ, лишь усилило его. Для насъ, православныхъ, кризисъ западной культуры есть грѣхъ католичества, и мы менѣе всего хотѣли бы заимствовать отъ него «духъ организаціи», какъ это предлагаетъ еп. Николай. Идея единенія Церквей дорога, нужна, актуальна, но не потому, что в с ѣ больны, какъ думаетъ еп. Николай; нѣтъ, именно потому, что мы здоровы, что въ полнотѣ Православія и въ духѣ свободы, въ немъ вѣющей, мы видимъ основы для соединенія церквей, — именно потому и будемъ звать къ единенію. Уже то, что далъ Женевскій съѣздъ 1920 г. (на которомъ какъ разъ отказались принимать участіе католики), краснорѣчиво говоритъ, что идея сближенія христіанскихъ исповѣданій (исключая католичество, которое и нынѣ своими дѣйствіями на «востокѣ Европы» свидѣтельствуетъ о живучести агрессивныхъ теченій въ немъ) близка и дорога всѣмъ. Православію не отъ чего отказываться во имя соединенія и сближенія: на томъ же съѣздѣ въ Женевѣ это было превосходно раскрыто представителями православныхъ церквей...

В. З.

Д-р. И в о М и л и ч — Голгота и право. Београд 1922.

«Голгоѳа и право» — вопросъ, можно сказать, роковой для права. Какъ ни разнообразны въ оттѣнкахъ и даже по существу оцѣнки личности Христа, всѣ преклоняются передъ Его моральнымъ величіемъ. Не касаясь богословской проблемы Его Божества, съ чисто исторической точки зрѣнія нужно признать Христа наиболѣе полнымъ воплощеніемъ моральнаго идеала. А между тѣмъ этотъ высшій Представитель морали былъ осужденъ представителями права, какъ еврейскаго, такъ и языческаго, осужденъ, какъ самый тяжкій нарушитель правовыхъ нормъ и присужденъ къ тягчайшему наказанію. И вотъ невольно возникаетъ вопросъ: не является ли осужденіе

Христа во имя права самоосужденіемъ самаго права, яркимъ, кричащимъ доказательствомъ невозможности строить жизнь на одномъ правовомъ началѣ, такъ какъ summum jus summa injuria? А положительное или отрицательное рѣшеніе этого вопроса въ свою очередь зависитъ отъ рѣшенія другого вопроса: вытекало ли осужденіе Христа изъ правовыхъ неизмѣнныхъ нормъ, или оно было лишь слѣдствіемъ отклоненія отъ этихъ нормъ еврейскихъ и римскихъ законовъ, или, наконецъ, было слѣдствіемъ личныхъ недостатковъ осудившихъ Христа представителей закона?

Въ небольшой брошюркѣ сербскаго профессора затрагивается лишь послѣдняя сторона вопроса. Матеріальной стороны суда надъ Христомъ авторъ не касается, а разсматриваетъ лишь формальную правильность судебнаго процесса надъ Христомъ, и притомъ слишкомъ конспективно. Еврейскій судъ надъ Христомъ онъ считаетъ формально правильнымъ. Онъ опровергаетъ мнѣніе Розади, что синедріонъ нарушилъ требованія закона, осудивъ Христа на основаніи только Его собственнаго признанія при разногласіи свидѣтельскихъ показаній и притомъ осудивъ ночью, а не днемъ, и произнеся смертный приговоръ сейчасъ же, а не на другой день. Авторъ выясняетъ, что повтореніе «богохульства» передъ самимъ судомъ является само по себя достаточнымъ доказательствомъ преступленія, а главное, что вообще синедріонъ никакого приговора Христу не выносилъ, а произвелъ лишь слѣдствіе и, установивъ фактъ преступленія, караемаго по еврейскому закону смертію, согласно требованію римскаго закона, представилъ обвиненіе прокуратору для суда надъ виновнымъ.

Авторъ въ своей защитѣ еврейскаго суда упускаетъ изъ виду одно существенное обстоятельство.

Допустимъ, что синедріонъ смотрѣлъ на себя въ данномъ случаѣ лишь какъ на слѣдственную инстанцію. Но развѣ можно признать хотя бы формально правымъ того слѣдователя, который представляетъ суду не то обвиненіе, на которое уполномочили его данныя слѣдствія? А такъ именно и поступилъ синедріонъ. Установивъ фактъ «богохульства», онъ обвинилъ Христа передъ Пилатомъ главнымъ образомъ въ государственной измѣнѣ (perduellium) и оскорбленіи величества (crimen laesae majestatis). Что это такъ, въ этомъ не сомнѣвается даже Моммсенъ, который считаетъ точнымъ изложеніемъ процесса лишь повѣствованія Евангелія отъ Марка, ибо и Маркъ сообщаетъ, что іудеи обвиняли Христа въ томъ, что Онъ называетъ Себя Царемъ Іудейскимъ (Мр. 15, 9, 12). Почему они рѣшились на такое вопіющее нарушеніе закона, догадаться не трудно, вспомнивъ отвѣтъ другого римскаго судьи, проконсула Ахіи Галліона іудеямъ: «Іудеи! если бы какая нибудь была обида, или злой умыселъ, то имѣло бы причину выслушать васъ. Но когда идетъ споръ объ ученіи, объ именахъ и о законѣ вашемъ, то разбирайте сами: я не хочу быть судьею въ этомъ. И прогналъ ихъ отъ судилища». (Дѣян. 18, 14 — 15)

Не находитъ формальныхъ неправильностей авторъ и въ судѣ надъ Христомъ Пилата. Въ данномъ случаѣ онъ могъ бы сослаться на такой авторитетъ, какъ Моммсенъ, но нужно сказать, что Моммсенъ считаетъ судъ Пилата формально правильнымъ лишь въ томъ видѣ, въ какомъ онъ пред-

ставленъ у Марка, а подробности, имѣющіяся лишь у другихъ евангелистовъ, онъ считаетъ позднѣйшими апологическими добавленіями*).

Между тѣмъ д-ръ Миличъ придаетъ одинаковое значеніе сообщеніямъ всѣхъ евангелистовъ, а потому онъ долженъ бы выяснить, насколько примиримо съ требованіями римскаго закона предложеніе Пилата іудеямъ самимъ судить Христа (Іо. 18, 31), омовеніе рукъ и осужденіе на смерть совмѣстно съ провозглашеніемъ Христа невиннымъ (Мѳ. 27, 24) и др. Врядъ ли на эти вопросы можно дать положительный отвѣтъ, а между тѣмъ авторъ ихъ не касается, и потому его тезисъ о формально правильномъ образѣ дѣйствіи Амлита нельзя считать твердо доказаннымъ.

Нельзя согласиться и съ его заключительнымъ выводомъ, что причиной осужденія Христа было совмѣщеніе въ лицѣ Пилата административной и судебной функцій власти... Вѣдь Пилатъ не только какъ судья видѣлъ невинность Христа, но и какъ администраторъ видѣлъ, что Онъ не опасенъ для римской власти, что признаетъ и самъ авторъ, говоря, что Пилатъ смотрѣлъ на Христа, какъ на «неопаснаго праведника» (стр. 6).

По Евангелію отъ Іоанна послѣднимъ мотивомъ, склонившимъ Пилата осудить Христа, былъ чисто личный мотивъ нежеланія испортить себѣ карьеру, возбудивъ подозрительность кесаря (Іо. 19, 12, 15), съ чѣмъ гармонируютъ и другія историческія данныя, говорящія о томъ, что Пилатъ ни передъ чѣмъ не останавливался, лишь бы снискать милость императора.

Встрѣчаются въ брошюрѣ и явные lapsus'ы. «Не нужно забывать, пишетъ авторъ, что оригиналы Евангелія написаны по еврейски» (стр. 5, примѣч. 14). На самомъ дѣлѣ на еврейскомъ было первоначально написано лишь одно Евангеліе — отъ Матѳея. «Остальныя три — синоптика», пишетъ авторъ здѣсь же. Но библейская наука вообще знаетъ только трехъ синоптиковъ, т. е. Матѳея, Марка и Луку.

Наконецъ, необоснованъ суровый приговоръ автора надъ остальной литературой вопроса. «Литература, пишетъ онъ, скудна, тенденціозна и обращаетъ только мимоходомъ вниманіе на юридическую сторону вопроса» (стр. 3). Но въ примѣчаніи самъ авторъ указываетъ, что изъ спеціальныхъ изслѣдованій онъ знакомъ только съ изслѣдованіями Вимера и Розади, а остальная спеціальная литература извѣстна ему лишь по заглавіямъ. Но и перечень литературы слѣдовало бы пополнить, напр., неизвѣстными автору даже по названіямъ изслѣдованіями: *G. A. Müller* Pontius Pilatus, der fünfte Procurator von Judäa und Richter Jesu von Nazareth, 1888; *Lavater* Pontius Pilatus; *Rosiere,* Ponce Pilate, Paris 1883; *Becker* Pontius Pilatus b. «Christliche Herold», 1899, не говоря уже о статьяхъ въ богословскихъ и библейскихъ словаряхъ.

Вообще интересную по темѣ и свидѣтельствующую объ основательныхъ знаніяхъ автора въ области римскаго права брошюру слѣдуетъ признать написанною слишкомъ поспѣшно и требующею нѣкоторыхъ дополненій и исправленій.

С. Т.

---

*) См. Römiscshes Strafrecht, 2 Auflage. Leipzig. S. 240. Anm. 2.

Bousset, W. — Kyrios Christos. (Geschichte des Christusglaubens von den Anfängen des Christentums bis Irenaem). 2 umgearbeitete Auflage, Göttingen 1921, Vandenhoek und Ruprecht, стр: XX, 439.

Настоящее второе изданіе книги Буссе является посмертнымъ. Первыя четыре главы переработалъ еще самъ авторъ, остальныя изданы проф. Г. Крюгеромъ съ дополненіями покойнаго Буссе въ примѣчаніяхъ.

Появленіе перваго изданія этой книги вызвало большую полемику вокругъ нея, характерную для современнаго протестантскаго богословія. Книга Буссе завершаетъ собою цѣлый періодъ въ исторіи этого богословія, да и въ современной исторіи церкви вообще. Это періодъ борьбы представителей умѣреннаго конфессіонализма съ представителями т-н. сравнительнаго религіозно-историческаго метода. Послѣдніе, исходя изъ большею частью умалчиваемой предпосылки, что нѣтъ никакихъ основаній выдѣлять христіанство изъ общаго процесса смѣны религіозныхъ вѣрованій человѣчества, утверждаютъ, что христіанство, въ характерныхъ чертахъ догмы и культа, есть результатъ сложнаго воздѣйствія эллинской философіи и восточныхъ мистерій, что христіанство Христа и Его апостоловъ осталось въ предѣлахъ Палестины и доживало свои дни, уже на счету ереси, въ лонѣ евіонитизма, даже и тутъ не уйдя отъ вліяній «гностицизма». Въ теченіе послѣдней четверти вѣка рядъ крупнѣйшихъ представителей указаннаго направленія протестантскаго богословія подвергъ детальному разсмотрѣнію греческія и восточныя мистеріи, восточныя религіи. Анализируя христіанскую догму и культъ, разлагая ихъ на отдѣльные элементы, они для каждаго изъ нихъ нашли свой прототипъ. Ироническое замѣчаніе проф. А. Гарнака о поискахъ Троицы даже у камчадаловъ совсѣмъ недалеко отъ истины. Въ своемъ увлеченіи раціональностью и простотой объясненія, они не замѣчали, что необъяснимымъ остается фактъ коренного видоизмѣненія христіанства при переходѣ въ новую среду. Если къ обращенію эллинскаго міра привели идеи, созрѣвшія на почвѣ Палестины, то какимъ же образомъ могъ совершиться столь радикальный разрывъ? Это тѣмъ болѣе было непонятнымъ, что основныя положенія новозавѣтнаго богословія продолжали попрежнему выводиться изъ ветхозавѣтныхъ корней. Но самымъ слабымъ пунктомъ даннаго направленія была невозможность опредѣлить мѣсто личности Христа въ догматическомъ процессѣ. Несомнѣнно историческая и необыкновенная по силѣ своего воздѣйствія на окружающихъ личность Его сохраняла въ этой концепціи лишь призрачность значенія и вліянія. При такой постановкѣ вопроса вполнѣ послѣдовательнымъ было появленіе книги, трактующей «миѳъ о Христѣ» (Drews).

Противники этого направленія, ученые умѣренно-конфессіональной окраски, исходили изъ предпосылки исключительности значенія христіанства въ силу безконечной цѣнности личности Христа. Большинство ихъ, стоя на общей съ противниками почвѣ признанія вліяній окружающей среды, стремилось лишь ослабить силу этихъ вліяній, ограничить сферу ихъ, сводя все къ чисто внѣшнимъ заимствованіямъ въ области культовой практики или догматическихъ формулировокъ. Для этого направленія очень характерна (въ pendant односторонности Древса, только въ другомъ лагерѣ)

книжка C. Clemen'a (Der Einfluss der Mysterienreligionen auf das älteste Christentum, Giessen, 1913), построившая свои выводы на чисто формальномъ разсмотрѣніи дошедшихъ до насъ свѣдѣній (конечно, неполныхъ) о географическомъ распространеніи мистерій и культовъ въ эллинистическую эпоху. Такое искусственное ограниченіе приводитъ автора къ утѣшительному выводу объ очень слабомъ вліяніи мистерій на христіанство. Оно сильно было лишь на периферіи, въ гностицизмѣ, а изъ него воздѣйствовало на культъ, мистерію. Этотъ выводъ, полученный съ явнымъ искаженіемъ перспективы, успокаивая формальнымъ отводомъ, совершенно оставляетъ безъ разсмотрѣнія два основныхъ, выдвигаемыхъ противниками, положенія. Въ предисловіи къ Kyrios Christos Буссе именно на нихъ и опирается въ отмежеваніи своей позиціи: 1) слишкомъ большое количество аналогій между христіанствомъ и эллинистическими мистеріями и культами и 2) невозможность понять ихъ всѣ на почвѣ одного лишь Евангелія Іисуса.

Зато другіе представители того же лагеря считаютъ главнымъ образомъ эти вопросы подлежащими разсмотрѣнію въ первую очередь. Не всякая аналогія предполагаетъ одинъ источникъ происхожденія. Въ существенныхъ и характерныхъ чертахъ эти аналогіи могли развиться изъ богатѣйшаго идейнаго запаса, оставленнаго Христомъ. Въ логическомъ отношеніи такое построеніе было бы даже прочнѣе, ибо тѣмъ самымъ избѣгнутъ былъ бы незаполнимый провалъ между двумя фазами начальной стадіи исторіи христіанства — еврейской и эллинистической. Въ этомъ направленіи особенно послѣдователенъ проф. А. Гарнакъ. Чѣмъ дальше, тѣмъ лишь больше укрѣпляется онъ въ мысли, что «объясненіе многому можно найти въ еврействѣ, ибо, благодаря ему, молодая религія, въ томъ, что относится къ области фантазіи и идей, не имѣла юности» (Theol. Literaturzeitung 1922, № 7, стр. 147). Она не начинала своего развитія съ простѣйшихъ формъ, а продолжала развивать и углублять воспринятое изъ старой еврейской религіозной культуры. Даже въ отношеніи ученія о Троичности Гарнакъ находитъ убѣдительные аргументы въ пользу установленія его чисто іудеохристіанскихъ корней, вопреки ставшему уже трафаретнымъ мнѣнію о вліяніи неоплатонизма (см. его Entstehung und Entwickelung der Kirchenverfassung und des Kirchenrechts in den zwei ersten Jahrhunderten, Leipzig 1910, глава: Das Grundbekenntnis der Kirche).

Буссе, типичнѣйшій представитель сравнительно-религіозно-исторической школы, учелъ въ своемъ «Kyrios Christos» всѣ выводы, къ какимъ обязываетъ стремленіе обѣихъ школъ оставаться на чисто научной почвѣ. Изъ плоскости расчлененія и сведенія всего къ схемѣ отдѣльныхъ, чисто механическихъ заимствованій онъ переводитъ вопросъ на почву осторожнаго, всѣми оговорками обставленнаго психологическаго анализа. Дѣло идетъ не о прямыхъ заимствованіяхъ изъ мистерій и культовъ, а, скорѣе, объ идейной атмосферѣ, въ какую попадало христіанство, выходя за предѣлы Палестины (см. его Предисловіе къ 1-му изд.). Изъ нея впитывало христіанство безсознательно новыя идеи, главнымъ образомъ, въ навыкахъ культа и привычныхъ для вступающаго въ общину формахъ благочестія. Именно въ культѣ и набожности, въ стремленіи вѣрующаго сердца излиться передъ объектомъ своей вѣры, осязать его, приблизиться къ нему и понять, ищетъ Буссе происхожденія различныхъ догматическихъ идей, возникающихъ,

борющихся и смѣняющихъ другъ друга въ потокѣ неяснаго догматическаго броженія христіанской мысли первыхъ трехъ вѣковъ. Понятіе о «Господѣ Христѣ», считавшееся обыкновенно первичнымъ въ христіанствѣ, для Буссе завершаетъ собою цѣлый періодъ въ новозавѣтномъ богословіи. Для этого онъ устанавливаетъ группировки тамъ, гдѣ ихъ раньше не дѣлали. Уже Евангелія, по его мнѣнію, не отражаютъ въ чистомъ видѣ, вѣрованій іерусалимской общины. Эти вѣрованія сохранились лишь въ древнѣйшихъ частяхъ — у Марка и въ общемъ Матѳею и Лукѣ источникѣ. Въ этихъ древнѣйшихъ частяхъ мы видимъ полное отсутствіе для Іисуса Христа наименованія «Господь». Іерусалимское богословіе знаетъ только «Сына Человѣческаго», особое понятіе, давно сроднившееся съ еврейской апокалиптикой. Вокругъ него группируется весь комплексъ мессіанскихъ идей; съ пріятіемъ его постигается и смерть Іисуса, положившая предѣлъ чаяніямъ въ лицѣ Іисуса, земного Мессіи. Но потускнѣніе образа «Сына Человѣческаго» начинается сразу же при переходѣ христіанства въ эллинистическія общины, возникшія до ап. Павла, — образъ Мессіи начинаетъ блѣднѣть. Новыя отношенія къ объекту своего культа новыхъ людей, придавшихъ этому культу новыя формы, выявляются въ наименованіи «Господь» (Kyrios). Его корни лежатъ, по Буссе, въ культѣ цезарей, пропитавшемъ своими идеями самый воздухъ тогдашняго міра. Само собой напрашивающуюся аналогію съ сирійскимъ «мар» (учитель, господинъ) Буссе отклоняетъ, несмотря на засвидѣтельствованную еще посланіями Игнатія Богоносца древность извѣстнаго христіанскаго взыванія: «Мараната!» («Ей, гряди, Господи!»).

Вслѣдъ затѣмъ, это простое міровоззрѣніе усложняется геніемъ ап. Павла. Культовую и общинную мистику онъ претворилъ въ личную. «Быть въ Господѣ», по Павлу, то же, что и «быть въ Духѣ». Онъ выдвигаетъ образъ предсуществующаго надмірнаго Христа. Религія прощенія грѣховъ становится у него односторонней религіей искупленія. Павелъ, по Буссе, отклонился отъ прямой линіи христіанскаго развитія. Онъ открылъ въ церковь доступъ негреческимъ вліяніямъ, особенно герметизма и гнозиса, явленіямъ, по духу чуждымъ христіанству. Съ Павломъ, однако, входитъ въ обиходъ идея «Сына Божія». Въ мистическомъ воззрѣніи круговъ, въ которыхъ родилось евангеліе Іоанна, она доминируетъ и даже вытѣсняетъ терминъ «Господа». Возвышенный филонизмъ здѣсь сочетается съ ожившимъ іудеохристіанскимъ представленіемъ о «Сынѣ Человѣческомъ». Какъ завершеніе процесса, мыслится обожествленіе чрезъ созерцаніе Бога.

Если въ посланіяхъ ап. Павла и евангеліи Іоанна мы наблюдаемъ зачатки богословскихъ системъ, то все остальное христіанство продолжаетъ, и послѣ ап. Павла, не выходитъ изъ круга настроеній сакрально-мистическаго благочестія. Начинающія выясняться богословскія идеи (значеніе креста, спасительности крови Христовой, понятіе «Спасителя», «Сына Божія») укрѣпляются въ сознаніи лишь черезъ культъ, въ молитвахъ и славословіяхъ. Понятіе о Троичности выступаетъ, опять-таки, въ культовыхъ крещальныхъ формулахъ. И пока лишь со всей ясностью прочувствована вѣра въ «Господа Христа».

Этотъ періодъ неопредѣленности и сосуществованія нѣсколькихъ типовъ заканчивается, по Буссе, Св. Иринеемъ Ліонскимъ, слившимъ разнородные элементы въ цѣльную систему.

Для насъ цѣнна и полна интереса попытка Буссе разобраться въ сложной религіозно-психологической основѣ, на которой слагалась наша догма. Мы можемъ по разному относиться къ разнымъ частямъ его построенія. Но на одинъ вопросъ, и самый существенный, отвѣта у него мы не найдемъ: какое мѣсто во всемъ этомъ занимаетъ личность Основателя религіи, и какъ могло величайшее движеніе возникнуть изъ незначительныхъ обстоятельствъ? Буссе передвинулъ ближе ко Христу начало догматическаго процесса, но пропасти между Христомъ и Его апостолами не заполнилъ.

М. Г.

На путяхъ. — Утвержденіе Евразійцевъ. Книга вторая. Москва—Берлинъ 1922.

Вотъ появился уже и второй сборникъ представителей евразійства! Кромѣ прежнихъ авторовъ, участвовавшихъ въ первомъ сборникѣ, присоединился еще проф. Бицилли (статья — «Востокъ» и «Западъ» въ исторіи Стараго Свѣта), дающій интересное историческое обоснованіе евразійскихъ «утвержденій», — да сверхъ того авторы сборника перепечатали извѣстный этюдъ А. В. Карташева—«Реформа, реформація и исполненіе Церкви». Судя по предисловію, написанному къ этому этюду г. Савицкимъ, Карташевъ не сталъ евразійцемъ; перепечатка его цѣннаго этюда возбуждаетъ поэтому недоумѣніе. Сходство въ «богословно-идеологическихъ» вопросахъ у евразійцевъ съ А. В. Карташевымъ тоже довольно ограниченно; остается поэтому непонятнымъ, зачѣмъ включили они въ свой сборникъ далекаго отъ нихъ автора.

По прежнему въ сборникѣ довольно ярко и опредѣленно выступаютъ евразійцы — но по прежнему неясно и туманно само по себѣ евразійство. Кромѣ двухъ лицъ — кн. Н. С. Трубецкого и П. Савицкаго, остальные два автора — П. П. Сувчинскій и Г. В. Флоровскій могли бы помѣстить свои статьи въ другихъ сборникахъ, въ журналахъ — и имъ не пришлось бы ничего измѣнить въ нихъ. Тѣ мотивы, которые развиваютъ въ статьяхъ своихъ названные два автора, *не связаны по существу* съ евразійствомъ, какъ таковымъ. Скажу даже больше: для этихъ идей совсѣмъ не подходитъ, по существу чуждъ типичный для евразійства отходъ отъ Европы, отъ ея задачъ, отъ ея культуры. Такъ, тотъ религіозно-философскій пафосъ, который опредѣляетъ работы Г. В. Флоровскаго и который въ его послѣдней статьѣ (помѣщенной въ сборникѣ «На путяхъ») опредѣляется какъ дорогая и намъ, центральная и для насъ идея православной культуры — по существу страшно далекъ отъ того настойчиваго и злого отхожденія отъ Европы, которое опредѣляетъ работы кн. Н. С. Трубецкого. Еще болѣе чуждо внутренно это умонастроеніе П. П. Сувчинскому, у котораго его эстетическія исканія, повидимому, центральныя въ его духовномъ мірѣ, тѣснѣйшимъ образомъ связаны съ «обще-европейскимъ» искусствомъ (см., напр., стр. 113). У П. П. Сувчинскаго очень сильно и глубоко чувство своеобразія Россіи — объ этомъ особенно ярко и проникновенно говоритъ интереснѣйшая статья его о Лѣсковѣ, — но, ради Бога, — что же тутъ типично

евразійскаго? Если у читателя могли быть раньше какія нибудь сомнѣнія, то второй сборникъ опредѣленно свидѣтельствуетъ о томъ, что правовѣрными евразійцами являются лишь кн. Н. С. Трубецкой и П. Савицкій. Но тѣ «утвержденія», которыя высказываютъ эти два евразійца въ новомъ сборникѣ, не служатъ ни къ украшенію, ни къ уясненію евразійской доктрины. Повидимому, Н. С. Трубецкой вложилъ все свое основное вдохновеніе въ свою главную книгу («Европа и человѣчество»), то же, что далъ онъ въ настоящій сборникъ, слабо. Статья его «Религіи Индіи и христіанство» написана наивно и не отвѣчаетъ нашему уровню христіанскаго сознанія. Мы уже не можемъ думать, что всѣ мистическія движенія внѣ христіанства «имѣютъ сатанинское происхожденіе», и больше всего противъ этой теоріи, имѣвшей, пожалуй, «защитное» значеніе въ ранніе вѣка христіанства, говоритъ тотъ фактъ, что въ христіанство вошло очень многое изъ языческихъ идей, культа. То, что защитники «сравнительнаго историческаго» метода въ исторіи религіи выставляютъ противъ христіанства, вскрывая связи христіанскихъ идей, формулъ, культа съ религіозной жизнью внѣхристіанскаго міра, все это какъ разъ имѣетъ обратный смыслъ. Въ христіанствѣ получили и получаютъ свой надлежащій смыслъ, свое полное выявленіе и выпрямленіе смутныя чаянія и предчувствія внѣхристіанскаго міра. Какъ разъ отецъ нашего автора, кн. С. Н. Трубецкой, въ своей превосходной книгѣ о Логосѣ показалъ это очень хорошо. Нашъ же авторъ, чтобы отвести отъ евразійства подозрѣніе въ теософскихъ симпатіяхъ, сталъ на грубую и религіозно-невѣрную точку зрѣнія. Да, внѣ христіанства есть много сатанинскаго; ну, а въ христіанскомъ мірѣ не идетъ развѣ тайное наростаніе сатанинскаго начала, которое дастъ въ послѣдніе дни Антихриста? Съ другой стороны, развѣ не правы были Отцы Церкви, смѣло черпавшіе изъ Платона и Плотина, и считавшіе Сократа и Платона христіанами до Христа? Жестоко, поспѣшно и невѣрно сужденіе кн. Н. С. Трубецкого объ индуизмѣ. И мнѣ лично теософскія увлеченія внутренно чужды и безконечно далеки по своей неспособности вмѣстить благовѣстіе Евангелія, но теософія и теософическое движеніе — одно, а индуизмъ, въ его разныхъ пластахъ, — другое. Чужда намъ теософія, да чужда и упрощенная философія кн. Н. С. Трубецкого!

Тягостное впечатлѣніе производитъ политическая статья того же автора подъ названіемъ «Русская проблема». Въ своей ненависти и упорной борьбѣ съ европейской культурой, авторъ ищетъ союзниковъ гдѣ угодно и утверждаетъ, что «азіатская оріентація» совѣтской дипломатіи «становится единственно возможной для настоящаго русскаго національнализма...» Мы не раздѣляемъ мысли, что «романо-германскій міръ со своей культурой — нашъ злѣйшій врагъ», и думаемъ, что раскрытіе своеобразія Россіи совсѣмъ не связано съ ненавистью къ Европѣ. Приходится признать, что и у г. Савицкаго и у кн. П. С. Трубецкого евразійство превращается просто въ «азійство»: вѣдь если Россія дѣйствительно не есть ни Европа ни Азія, а с о е д и н я е т ъ ихъ, какъ особый «евразійскій» міръ, то вѣдь это значитъ, что элементы Европы ей не чужды, а лишь синтезируются съ азіатскими началами. Между тѣмъ, упорная борьба съ Европой, утвержденіе (г. Савицкаго), что Россія «вышла изъ рамокъ европейскаго бытія», какъ бы зачеркиваетъ начало европеизма въ Евразіи...

Я не удивлюсь, если нынѣшніе друзья разойдутся, ибо рано или поздно это случится. Чистые евразійцы логически дойдутъ до полнаго вытравленія всего европейскаго въ русскомъ и начнутъ, какъ это уже и дѣлаетъ г. Савицкій, утверждать, что «безъ татарщины не было бы Россіи» (стр. 342). На этомъ пути ихъ ждутъ тѣ «утвержденія», которыми особенно богаты вторая статья г. Савицкаго («Степь и осѣдлость»): онъ доходитъ до того, что возводитъ русское благочестіе тоже къ татарщинѣ и ея вліянію, забывъ для этого, что разсадникъ христіанскаго благочестія у насъ — Кіево-Печерская Лавра — возникла до татарскаго ига... Тѣмъ же евразійцамъ, которые чужды ненависти къ Европѣ, рано или поздно придется отойти отъ коренной группы.

В. З.

Оглавленіе.

Стр.

Предисловіе . . . . . 2—6

ОТДѢЛЪ 1-й.

Проф. П. И. Новгородцевъ — Существо русскаго православнаго сознанія . . . . . 7—23

Проф. В. В. Зѣньковскій — Идея православной культуры . . . 24—46

Проф. Ѳ. Тарановскій — Религія и наука . . . . . 47—58

Проф. А. И. Погодинъ — Личность Іисуса Христа и христіанская культура . . . . . 59—85

Проф. С. Троицкій — Проблема брака въ христіанскомъ сознаніи . 87—112

Проф. М. А. Георгіевскій — Судьбы христіанскаго антиномизма . 113—129

ОТДѢЛЪ 2-й.

Проф. Е. В. Аничковъ — На грани . . . . . 131—162

Проф. Г. Е. Аѳанасьевъ — Замѣтки о русской религіи . . . . 163—180

А. Л. Бемъ — Тайна личности Достоевскаго . . . . . 181—196

Проф. А. В. Соловьевъ — Религіозныя основы русской культуры въ изображеніи современныхъ западно-европейскихъ писателей . . . . . 197—214

ОТДѢЛЪ 3-й.

Библіографія — Труды проф. Фр. Гривца о православіи — *А. П.* . 215—221

G. Simmel — Der Konflikt der modernen Kultur — *В. З.* . 221—222

И. О. Гершензонъ и В. И. Ивановъ — Переписка изъ двухъ угловъ — *В. З.* . . . . . 222—223

M. D'Herbigny — Un Newman Russe. Vladimir Soloviev — 223—224

Acta Academiae Velehradensis — *А. П.* . . . . . 224—225

Nikholai Velimirovic — Agony of the Church — *В. З.* 225—227

Иво Милич — Голгота и право — *С. Т.* . . . . . 227—229

W. Bousset — Kyrios Christos — *М. Г.* . . . . . 230—233

На путяхъ — Утвержденіе евразійцевъ — *В. З.* . . . . 233—235

1 Декабря 1922 г. зак. печатаніемъ новая книга:

Проф. В. В. ЗѢНЬКОВСКІЙ

ПСИХОЛОГІЯ ДѢТСТВА

Со многими рисунками въ текстѣ

Авторъ ставитъ себѣ задачей развить синтетическое пониманіе дѣтства, опираясь на всѣ важнѣйшія изслѣдованія въ этой области. Вопреки обычному трактованію дѣтской души (у Гроса, у Бюлера и др.), авторъ выдвигаетъ на первый планъ характеристику эмоціональной жизни ребенка, благодаря чему удается по новому освѣтить своеобразіе дѣтства. Дополняя извѣстныя построенія Гроса новой теоріей воображенія и всюду обращая вниманіе на соціально-психическую сторону въ развитіи дѣтства, авторъ заканчиваетъ свою книгу главой о личности ребенка, гдѣ развиваетъ ученіе о „Метафизикѣ дѣтства".

КРАТКОЕ СОДЕРЖАНІЕ КНИГИ:

Основанія направленія въ психологіи дѣтства. — Обычное пониманіе дѣтства, его ошибки. Проблема дѣтскихъ игръ. — Сущность фантазіи. — Соціально-психическое созрѣваніе ребенка. — Загадка продолжительности дѣтства у человѣка. — Первый годъ жизни. — Общая характеристика различныхъ періодовъ дѣтства. — Первый годъ жизни ребенка. — Физическое развитіе ребенка. — Развитіе зрѣнія, слуха. — Память; вниманіе. — Эмоціональныя переживанія ребенка. Моральная природа ребенка. — Вопросъ о психи-

ческой наслѣдственности. — Активность ребенка въ теченіе перваго года жизни. — Рефлексъ и инстинктъ.—Происхожденіе воли.—Развитіе рѣчи. Крикъ, лепетъ. — Психологія пониманія словъ и означенія. Логическая сторона рѣчи, ея грамматическое развитіе. — Индивидуальныя чувства у ребенка. — Страхъ у дѣтей. — Гнѣвъ. — Вопросъ о дѣтской жестокости. Индивидуальный и соціальный стыдъ. — Психологія безстыдства. — Сексуальная сфера у ребенка. — Сексуальное развитіе ребенка по Фрейду, анализъ его построеній. — Моральная жизнь ребенка. — Дѣтскіе „идеалы". — Переломъ въ моральномъ сознаніи ребенка. — Моральная активность у дѣтей, ихъ моральный импрессіонизмъ. — Эстетическая жизнь ребенка. — Рисованіе. — Сказка и мифъ. — Сказочное творчество дѣтей. — Работа фантазіи. — Религіозная жизнь ребенка. — Дѣтскія религіозныя представленія. — Религіозная активность у дѣтей. — Дѣтская фантазія. — Дѣтская ложь. — Настоящая ложь и ея формы. — Анализъ „Псевдо-лжи".— Развитіе дѣтскаго интеллекта.— Воспріятіе пространства и времени. — Процессъ памяти у дѣтей. — Ассоціація образовъ у нихъ. — Мышленіе дѣтей. — Психологія дѣтскихъ вопросовъ. — Образованіе сужденій и понятій. — Вопросъ объ измѣреніи интеллектуальнаго уровня по Бине. — Активность ребенка. — Развитіе воли. — Развитіе привычекъ. — Личность ребенка. — Понятіе о личности въ общей психологіи. — Духовная содержательность дѣтства.

Изложеніе доступно не только для спеціалистовъ, но и для широкой публики.

Главный складъ изданія:

«Русская Книга» Издательское Акц. Об-во.

Берлинъ, Фридрихштрассе 79а.

«РУССКАЯ КНИГА»
ИЗДАТЕЛЬСКОЕ АКЦІОНЕРНОЕ ОБЩЕСТВО
ВЪ БЕРЛИНѢ.